



**Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades
Contemporáneas**

**Ixtle y capitalismo: agencias calculativas en grupos domésticos del semidesierto
queretano.**

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Presenta
Lic. Fernando Valadez Soto

Dirigido por:
Dr. Eduardo Solorio Santiago

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Noviembre, 2024
México

Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Ixtle y capitalismo: agencias calculativas en grupos domésticos del semidesierto queretano.

Trabajo escrito

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Maestro en
Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Presenta:
Lic. Fernando Valadez Soto
Dirigido por:
Dr. Eduardo Solorio Santiago

Dr. Eduardo Solorio Santiago
Presidente

Mtra. Ma. Cristina Quintanar Miranda
Secretario

Dra. Gabriela Patricia González del Ángel
Vocal

Dra. Diana Patricia García Tello
Suplente

Mtra. Mariana Lorena García Estrada
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Noviembre, 2024
México

Dedicatoria

A la extraordinaria vida de Don Sebastián Vega

Al pueblo de Tetillas

A los perros románticos que me acompañaron en clase

Agradecimientos

Agradezco a las familias de Villa Progreso que hicieron posible este trabajo. Su cariño y su bondad fueron siempre el recurso más valioso.

A las autoridades locales de este pueblo ixtlero

A mis compañeros de clase por ser ellos mismos.

A mis profesores y lectores de la Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

A la Universidad Autónoma de Querétaro

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) y al fondo social de consumo del trabajador que representa.

Al Dr. Eduardo Solorio por su amistad, su compromiso con la antropología, y por compartir la pasión por la cultura del semidesierto.

A mi familia, mi madre, mis hermanas, a su respaldo y amor. A mi esposa Marina y al anhelo que crece en nosotros.

Índice de figuras

Figura 1. Mapa del Valle de Cadereyta y zona serrana. Fuente: Carta general del estado de Querétaro. Hoja 5, 1897. Mapoteca Manuel Orozco y Berra.	71
Figura 2. Mapa del Territorio originario sobre la base de urbanizaciones actuales. Fuente: Elaborado por Mariana Lorena García Estrada, 2024 basado en Solorio (2006, p. 165).	100
Figura 3. Mapa de Villa Progreso y sus tres barrios. Fuente: Elaborado por Mariana Lorena García Estrada, 2024.	105
Figura 4. Mapa de capillas-oratorio del territorio original. Fuente: Información recabada por Marina Rosaura Velázquez Aybar y Fernando Valadez Soto, 2024.	122
Figura 5. Parentela de Jesús Nazareno. Fuente: Elaboración propia con base en datos obtenidos en campo.	127

Índice de imágenes

Imagen 1. Banco de arena, Boxasní, Cadereyta. Fernando Valadez Soto, junio 2023	102
Imagen 2. Vista de Villa Progreso y sus tres barrios desde el Cerro Grande. Fernando Valadez Soto, abril 2023.	103
Imagen 3. Maguey lechuguilla en huerto de traspatio. Barrio San José, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2022.	104
Imagen 4. Maguey penca larga. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.	106
Imagen 5. "Tres Marías". Barrio Santa María, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, agosto 2024.	107
Imagen 6. Maguey xamatí. Barrio San José, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2022.	111
Imagen 7. Maguey chalqueño. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.	113
Imagen 8. Capilla del Niño Dios de los "González". Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto. Diciembre 2023.	117
Imagen 9. Tixma'ye. Barrio San José. Fernando Valadez Soto. Junio 2024.	120
Imagen 10. Capilla-oratorio de la familia Vega. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, marzo 2023.	121
Imagen 11, "Procesión de los Cristos", Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, marzo 2023.	125
Imagen 12. "Hiladero". Barrio San José, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, abril 2023.	131
Imagen 13. Torno de "jalón". Barrio San José, Villa Progreso. Fotografía: Fernando Valadez Soto, abril, 2022.	132
Imagen 14. Doña Leonor y Don Genaro González en el mercado de El Ciervo, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2023.	139
Imagen 15. Francisco Vega. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, abril 2023.	141

Imagen 16. Rueda de carro que se adaptaba para hacer girar el torno. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, junio 2023.....	142
Imagen 17. Malacates de madera. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, junio 2023.	143
Imagen 18. Taller de reata de los Mayorga. Barrio Santa María. Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, junio 2023.....	144
Imagen 19. Detalle de malacates sobre torno de Jalón. Barrio San José. Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2022.	145
Imagen 20. Desajador con fibra desenredada y vareada. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, junio 2023.....	156
Imagen 21. Ceremonia de equinoccio en Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, marzo 2023....	175
Imagen 22. Torno de hilar eléctrico para hilo fino hechizo. En la foto Don Pedro Vega. Barrio Santa María. Fotografía Fernando Valadez Soto, marzo 2023.....	176
Imagen 23. Don Sebastián Vega haciendo estropajo. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, febrero 2021.....	178
Imagen 24. Chicote de ixtle que se utiliza durante el “Carnaval” en Villa Progreso. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, junio 2023.	193
Imagen 25. Maguey xaminí. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, Julio 2023.....	193
Imagen 26. Maguey cenizo. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.....	194
Imagen 27. Maguey raspado y seco. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.....	194
Imagen 28. Raspadores de maguey. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.....	195
Imagen 29. Antigua bodega de ixtle ahora en desuso. Barrio Santa María. Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2023.	195
Imagen 30. Magueyal. Zituní. Cadereyta. Al fondo el cerro del Mintehé. Fernando Valadez Soto, marzo, 2022.....	196
Imagen 31. Malacates industriales adaptados al torno de jalón. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.....	196
Imagen 32. Desajador eléctrico hechizo. En la foto Don Enrique Magos. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.....	197
Imagen 33. Mural de hilandero en Villa Progreso, Ezequiel Montes. Fernando Valadez Soto, junio 2023.	197
Imagen 34. Artesanía de ixtle en Bernal, Ezequiel Montes Fernando Valadez Soto, agosto 2023.	198
Imagen 35. Cadereyta, Querétaro. Fernando Valadez Soto, agosto 2023.....	198
Imagen 36. Mural en Villa Progreso que retoma elementos de la cultura mercantil del semidesierto en Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, marzo 2023.	199
Imagen 37. Nopales de Santo sobre "estrada" de ixtle. Capilla de "La Bóveda". Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, abril 2023.....	199

Índice

Dedicatoria.....	3
Agradecimientos.....	4

Índice de figuras y cuadros	5
Índice de imágenes	5
Resumen en español.....	9
Abstract.....	9
Introducción:	10
Espacio Artesanal.....	17
Lo biográfico.....	23
Capítulo I. Valor, cultura y agencia	26
Forma valor	26
Diferente pero conectado.....	30
Leyes del movimiento/productivismo.....	33
Tiempo histórico-etnográfico y la cultura del semidesierto	38
Culturas mercantiles. Los orígenes culturales del valor.....	42
El problema del trabajo abstracto.....	43
Aztecas e italianos	46
Magnitud del valor.....	50
Agencia y cálculo.....	52
Tiempo histórico.....	58
Capítulo II. <i>Efecto rutina</i> antes de la plusvalía relativa	59
Ixtle y capitalismo	59
Monedas.....	60
Rendimiento.....	64
Formas áridas de uso de la tierra	66
La Alcaldía Mayor de Cadereyta	70
Vislumbres de la artesanía de fibra dura de agave	74
<i>Pueblos de indios</i>	74
Misiones.....	76
Civitas	77
Mantas.....	79
Capítulo III. A partir de la plusvalía relativa	82
Mercados.....	82
Productividad incrementada.....	85
Ixtle.....	89

Fondo de Conocimiento	92
Espacio Artesanal Ixtlero	95
Tiempo Etnográfico	99
Capítulo IV. Talleres-vivienda de un territorio original	100
Territorio original.....	100
Norte.....	101
Hacendados.....	108
Villa Progreso.....	109
Capillas-oratorio	115
Barrio San José	119
“Hacerse la imagen ”	125
Taller-vivienda	129
Capitalismo del centavo.....	133
Tiempo biográfico	137
Capítulo. V La expansión de la <i>cultura del mecate</i>	138
Henequén	138
Torno.....	140
Comerciante.....	146
La renta del maguey y la renta del plástico	154
Capítulo VI Costo de oportunidad	160
La externalización de un rasgo de la cultura del mecate.....	160
Sector de subsistencia	165
Intransferibles	167
Artesano	171
Jarcia.....	177
Conclusiones	181
Bibliografía	184
Anexo: La cultura del mecate en imágenes	193

Resumen en español

Este trabajo consiste en un estudio de caso que tiene lugar en Villa Progreso, Ezequiel Montes, en la parte oriental del semidesierto queretano entre la Sierra Gorda de Cadereyta y los Valles centrales, popularmente conocido como “Tetillas” y reconocido entre los mercados campesinos del centro de México por la producción de jarcia, principalmente mecate.

Se concentra en la historia de vida de un jarcero de 80 años de edad, quien aún elabora mercancías que requieren el consumo productivo del ixtle, una fibra dura que se obtiene de distintos agaves, principalmente la lechuguilla y que lo hacen portador de una cultura que le ha permitido producir valor con su jarcia, intercambiarlo, consumirlo, y para todo esto, calcularlo en magnitudes de valor.

Es un documento que intenta registrar la *cultura del mecate y de la jarcia* de Villa Progreso que, debido a que se trata esencialmente de una cultura mercantil, sus agentes se encuentran empoderados para calcular el valor, una dimensión de la totalidad social capitalista que interpenetra la reproducción social de grupos domésticos de origen otomí-chichimeca en proceso de *mestización*.

El relato autobiográfico que recoge este documento está desbordado por el tiempo histórico del ixtle y el capitalismo. Tiempo del surgimiento y distribución de las agencias calculativas que pueblan un Espacio Artesanal Ixtlero.

Sin embargo, el tiempo histórico se entrelaza con el tiempo etnográfico de una matriz cultural otomí-chichimeca por la que se transmite un fondo mutable de conocimiento de generación en generación que permite a grupos domésticos indígenas reproducir el valor a partir de las mercancías hechas de ixtle.

Palabras clave: Cultura del Mecate, Capitalismo y Artesanía Otomí, Culturas Mercantiles, agencias calculativas, antropología económica, ixtle

Abstract

This work consists of a case study that takes place in Villa Progreso, Ezequiel Montes, in the eastern part of the Querétaro semi-desert between the Sierra Gorda of Cadereyta and the

Central Valleys, popularly known as “Tetillas” and recognized among peasant markets from central Mexico for the production of rigging, mainly rope.

It focuses on the life story of an 80-year-old *jarciero*, who still produces merchandise that requires the productive consumption of ixtle, a hard fiber obtained from different agaves, mainly *lechuguilla*, and which makes him the bearer of a culture that has allowed him to produce value with his rigging, exchange it, consume it, and for all this, calculate it in magnitudes of value.

It is a document that attempts to record the *mecate and jarcia culture* of Villa Progreso that, because it is essentially a commodity culture, its agents are empowered to calculate value, a dimension of the capitalist social totality that interpenetrates the social reproduction of otomí-chichimeca origin domestic groups in the process of cultural mixing.

The autobiographical story contained in this document is overflowed by the historical time of ixtle and capitalism. Time of the emergence and distribution of the calculative agencies that populate the Ixtlero Artisan Space.

Nonetheless, historical time is intertwined with the ethnographic time of an otomí-chichimeca cultural matrix through which a mutable fund of knowledge is transmitted from generation to generation that allows indigenous domestic groups to reproduce value from commodities made of ixtle.

Key words: Mecate Culture, Capitalism and Otomi Crafts, Commodity Cultures, Calculative agencies, Economic Anthropology, Ixtle

Introducción:

En la parte oriental del semidesierto, entre la Sierra Gorda de Cadereyta y los Valles Centrales, se encuentra el pueblo de Villa Progreso; nombre que le fue asignado como delegación del municipio de Ezequiel Montes durante el tránsito que involucró la disolución de la hacienda porfirista en Querétaro y el inicio del escaso reparto agrario en la microrregión en la década de 1940. No obstante, popularmente se le conoce como “Tetillas”, un lugar reconocido entre los mercados campesinos del centro de México por la producción de jarcia, principalmente mecate.

Aunque aún existen alrededor de 40 talleres familiares de hilanderos o jarcieros¹ que continúan esta “tradición”, desde hace dos décadas en el pueblo han cobrado notoriedad talleres en los que la mercancía utiliza, como los otros, fibra de ixtle, pero el valor que la “envuelve” parece tener una sustancia distinta e incluso *mayor* que la dictada por *el tiempo de trabajo socialmente necesario* para las actividades tradicionales.

El ixtle que se interviene en estos talleres *neoartesanos*² por medio del trabajo de teñir, tejer, adherir, e incluso diseñar figuras como piñatas, nacimientos, o hasta objetos prácticos como bolsos o monederos, resulta en mercancías que están co-producidas por la cultura, pero de una manera abstracta, que se puede vender: mercancías consumibles como parte de un consumo más amplio de fragmentos de etnicidad y de ruralidad.

Estos *neoartesanos* forman parte de un pequeño mercado de la etnicidad (Comaroff, & Comaroff, 2011, p. 224) organizado a partir de la capitalización de la persona jurídica ideal otomí-chichimeca del semidesierto y de su patrimonio cultural. No obstante, este mercado es sostenido con capitales de riesgo de la industria vinícola y de la actividad turística en torno a la Peña de Bernal y, en menor medida, por defensores de derechos de las minorías como organismos no gubernamentales y la universidad pública estatal³.

Describir esta dinámica de la etnicidad-empresa emergente en el semidesierto y entender en ella una expresión proteica de la experiencia de la modernidad neoliberal (2011, p. 73), puede ayudar a explicar ciertas agencias capaces de labrar nichos de producción de valor, dándole forma a sus organizaciones, ya sean cooperativas, colectivos o familias que interactúan con redes formadas entre este mercado y un Estado “en el que la política, sin rubor forma parte inherente de la administración efectiva del capital” (2011, p. 76).

¹ Un hilandero se dedica a hilar lazo o a producir mecate. El jarciero, a partir de ciertos lazos o de otros insumos de ixtle, se ha especializado en otras mercancías, como lomeras, cinchas, ayates, etc.

² Martha Turok (1988) explica que a partir de la segunda mitad del siglo XX surgió un fenómeno artesanal eminentemente urbano, academicista y autodidacta, conocido como *neoartesanía*, producto de escuelas, talleres y cursos especializados que resultan en un *artesano-artista* que, aunque retoma técnicas tradicionales se acerca al sentido de creación del artista plástico. Así como del *artesano-diseñador* que proyecta y realiza prototipos de objetos utilitarios con materiales “tradicionales” pero adecuados al gusto cosmopolita (p.116).

³ Así, por ejemplo, los *neoartesanos* encuentran oportunidades de mercado tanto en “ferias” artesanales organizadas y, en cierta medida, subsidiadas por el Estado, como en “vendimias” que forman parte del mercado mucho más extenso de las ofertas que tiene el enoturismo.

Sin embargo, poco explica de ese otro conjunto de talleres familiares de hilanderos y jarcieros, coexistentes con la venta de cultura como mercancía, herméticos a la publicidad y a la difusión de su actividad pero que, a pesar de las dificultades que encuentran para su reproducción simple, aun prosperan.

Esas dificultades reflejan otro aspecto del neoliberalismo relacionado con el valor-trabajo y que resulta en la condición de precariedad que asume la elaboración de mecate y jarcia. Después del período revolucionario, el siglo XX trajo consigo dos momentos muy diferenciados de esta actividad en la localidad de Villa Progreso.

El primero (1940-1980) caracterizado por un auge expresado en muy diversas circunstancias entre las que destacan 1) una expansión de las áreas de comercio posibilitadas por el ferrocarril y otros medios de transporte que fueron apareciendo conforme avanzaba el siglo⁴; 2) la introducción de fibra de henequén traída desde Yucatán y Tamaulipas principalmente que llevaron a cabo comerciantes mestizos de la localidad⁵, y 3) resultado de las dos anteriores, se desarrolló una mayor especialización de los talleres domésticos que provocó una complicada diferenciación de clase donde abundaban particularmente los talleres de hilanderos que vendían su trabajo a intermediarios⁶.

El segundo momento, de crisis (a partir de 1980), se caracterizó por 1) la disminución de la importación de fibra⁷, de la cantidad y la calidad, y por la aparición de cordeles sintéticos fabricados industrialmente que colmaron el mercado de tendederos 2) la restricción del acceso a la fibra al intermediario que comenzó a agrupar entre diez y doce familias o unidades de producción (período en el que empiezan a predominar en los talleres los intransferibles del mercado de trabajo), 3) la disminución consistente del precio del trabajo,⁸ y 4) la migración masiva de los transferibles del mercado laboral a los Estados Unidos o su contratación como asalariados en las industrias y los servicios regionales.

⁴ Guerrero, Michoacán, Guanajuato, Estado de México, Hidalgo y la Ciudad de México albergaban mercados muy diversificados a los que surtieron los pobladores de Tetillas.

⁵ La pérdida relativamente expedita de la fibra de lechuguilla traída desde la sierra y comerciada en Cadereyta, y la de los magueyes que se aprovechaban localmente para los mismos fines

⁶ Sin embargo, mientras tuvo acceso a la fibra el hilandero tenía opción de elegir entre sujetarse a un sistema de trabajo a domicilio o buscar realizar su mercancía en los mercados de las ciudades.

⁷ En un período crítico también de las empresas estatales de fibra en Yucatán, CORDEMEX, y La Forestal, del centro-norte del país, que terminaron siendo privatizadas.

⁸ Cuestión que no evitó que se siguiera encareciendo la fibra importada.

Entre los jarcieros e hilanderos, en consecuencia, existen agencias que labran valor, y lo hacen de maneras igualmente insospechadas. En el registro etnográfico me encontré con algunos que, al comienzo del período de auge, por ejemplo, recogían el estropajo del desecho de los baños públicos de las ciudades. Lo limpiaban y lo escarmenaban de nuevo para producir y consumir valor. Ahora en el período crítico, otros lo hacen en una interconexión más global, cuando en sus talleres utilizan fibra de mala calidad proveniente de Yucatán, Tamaulipas, o incluso Brasil, con menos valor-trabajo *incorporado* que, no obstante, se aumenta en alguna medida cuando antes de maquillarse, en los mismos talleres domésticos, se introduce un proceso de selección y limpieza que permitirá la realización del valor del mecate en los mercados.

En un trabajo anterior (Valadez, 2022) había encontrado importante mostrar cómo se diferenciaba la afinidad técnico cultural del trabajo con el ixtle entre jarciero y artesano. Distinción conceptual que permitía considerar a ambos como procesos privados de reproducción que, no obstante, no estaban dispuestos a poner en valor los mismos objetos.

Los artesanos tenían una confianza práctica en las relaciones con autoridades y con dependencias para la obtención de recursos, cuya puesta en marcha modificaba la producción más rápidamente y que de a poco iba dando resultados económicos. En cambio, los jarcieros, confiaban en que la productividad de su trabajo dependía más del cumplimiento de la legalidad que exigía un mundo más ruralizado (2022, p. 148).

Desde el primer año de contacto con la comunidad en 2014 encontré que se preconizaba el fin del ixtle, en esencia, para referirse a la imposibilidad de la reproducción de la actividad ixtlera, debido, directamente, a la precarización del trabajo, al acceso a un mercado de trabajo regional y a la disminución del beneficio de surtir de fibra a la localidad. Aunque indirectamente la migración transnacional ofrecía, a pesar de los esfuerzos, oportunidades de capturar valor abstracto mucho mayores que las regionales.

Se hablaba de que se habían acabado los magueyes, e incluso en esos años, se podían leer en la prensa local notas que referían acerca del fin del ixtle. Una en particular, le da voz a un hilador de mecate del barrio Santa María, Francisco Castillo, y a uno de sus hijos, David Castillo.

Francisco había sido comerciante de mecate en el Estado de México, y había heredado el oficio de su padre. Ahora, junto con su hijo David, además de mecate, habían introducido productos nuevos con aura de artesanía.

David comentó:

Sí, el ixtle es mi trabajo de toda la vida, por decirlo así. Toda la fibra sale del henequén, luego se va tejido y sale todo lo que hacemos. Los jóvenes no están muy interesados en seguir con esto, puede decirse que ya somos los últimos en este trabajo, por eso necesitamos un impulso, para dale más continuidad a esto, porque el ixtle es tradicional de Villa Progreso, es un trabajo que viene desde los abuelos, es una tradición antigua y hay que conservarlo (Benítez, El Universal Querétaro, 2016)

Más allá del mentado final del ixtle que no llega, esta “transmisión” de la tradición en la localidad que se remonta a varias generaciones, se presentaba de manera contradictoria con la dinámica emergente de la etnicidad-empresa.

En primer lugar, el origen de la neoartesanía en Villa Progreso había sido precoz en la región, y anticipó el proceso de “empoderamiento indígena” que se materializó en el proyecto de Patrimonio Cultural Tangible de la UNESCO en la región del semidesierto queretano en torno a la Peña de Bernal en 2009, pues diez años antes ya se había conformado un grupo de artesanos del ixtle que constituyeron una cooperativa, aprendieron nuevas formas de trabajar la fibra y de obtener recursos de distintos niveles del Estado (Solorio, 2012, p. 208).

En segundo lugar, la actividad comercial que desplegaron en las muestras regionales y las ferias artesanales surgía de “nuevas formas” que se sustentaban en la creatividad que “respondía al conocimiento del mercado regional y a los gustos y demanda que han tenido que ir cubriendo por iniciativa de los intermediarios que llegaban a comprar sus productos” (Solorio, 2012, p. 211).

Sin embargo, ni la celeridad en la emergencia de expresiones de la venta de cultura, ni el conocimiento del mercado, parecían haberse facilitado por elementos de la tradición, como si en el pasado su cultura no hubiese conformado ninguna herencia mercantil capaz de modificarse o adaptarse a los cambios, sino que emergían de un aprendizaje que permitió

“justificar sus demandas dentro de un discurso y acciones políticas que buscan el reconocimiento de su identidad étnica como condición para lograr negociar recursos” (2012, p. 250).

Visión que se podía apuntalar debido a que la enorme mayoría de los talleres de hilado en Villa Progreso continuaban hilando lazo y se absténían de adentrarse en los vericuetos de la economía de la identidad. Sin embargo, en realidad, se presenta un fenómeno realmente paradójico.

Casi una década después de aquella nota, se enfrentaba una situación en verdad crítica para el mercado de productos “tradicionales” como el mecate, que se agudizó por la pandemia de COVID-19 y la recesión económica que trajo consigo.

Con una parte considerable de los transferibles del mercado laboral de Villa Progreso trabajando en los Estados Unidos, y otra parte, también considerable, vinculada al mercado laboral regional en el que se desarrolla la economía de Villa Progreso, ahora inmersa en un proceso de urbanización y de crecimiento de la industria y los servicios, resulta difícil creer que el mecate, y todo lo que implica su producción no encuentre una barrera generacional.

Si a esto se agrega que una fuerza de trabajo local relativamente menor en comparación con las anteriores, pero relacionada con el ixtle, se encuentre labrando valor en el mercado de la etnicidad, plantea la situación, realmente notable, de que aún en estas condiciones, el mecate y la jarcia se mantengan, y se percibe, o así lo formulé para iniciar esta investigación, una especie de “impasse” en la identidad productiva.

Como se verá, en coyunturas económicas críticas que se presentaron en épocas anteriores los otomíes de San Miguel de las Tetillas se volcaron hacia sectores distintos de la economía, pero desde mediados del siglo XIX, la actividad ixtlera en torno al mecate y la jarcia se estabilizó y permitió, a partir de la década de 1940, la expansión de una cultura empoderada para reproducir el valor y de sujetos/agentes capaces de transmitir prácticas de sobrevivencia vinculadas al valor a la siguiente generación.

En la situación actual de esta industria encontré que la producción de mecate, la mercancía principal de la localidad, y lo poco que queda de producción de jarcia entre los talleres domésticos, además del beneficio que provee a los compradores de trabajo a

domicilio, satisface necesidades particulares de un sector vulnerable de la población, como lo es aquel de los *intransferibles del mercado de trabajo*.

Compuesto sin duda heterogéneamente, el sector de intransferibles del mercado laboral en la localidad comprende, principalmente, a un conjunto de adultos mayores a los que la justicia social ha dejado con muy pocos instrumentos para sortear el desgarramiento de los arreglos que produjeron la estabilidad del período de auge. A quienes se suman, incluso en las mismas viviendas, personas con alguna discapacidad, madres solteras, o hijos e hijas en los que la legalidad del parentesco otomí pesó sobre el ultimogenito quien, a cambio de la propiedad de la casa, se comprometía a realizar el trabajo de cuidado y, por tanto, se relegaban del mercado laboral en cierta medida, y se embarcaban en la empresa del ixtle, así como de niños y niñas.

Este sector de la economía local era capaz de capturar valor de cambio para sumarlo al de la fuerza de trabajo joven; así como de obtener una remuneración muy modesta, pero constante, que contribuya, junto a otras formas de hacerse de medios de vida, a la reproducción social de los grupos domésticos en sus distintas fases. Aprovechaba, para tales fines, una serie de conocimientos, destrezas y habilidades que permitían utilizar la mercancía-ixtle para mantener a los talleres domésticos de hilado activos en la producción de valor.

Los numerosos talleres o “hiladeros” que antes de la crisis se saturaban también de los *transferibles del mercado de trabajo* conforman una infraestructura con la que los intransferibles le han dado refugio a una cultura que, durante buena parte del siglo XX, se diversificó y se complejizó en Villa Progreso.

Me refiero a ella, como *la cultura del mecate y de la jarcia*. Una subcultura mercantil específica de los otomí-chichimeca en la que, como sostiene Cook (2004), el contenido de valor de las mercancías es múltiple, producto de la matriz sociocultural dentro de la cual son producidas, intercambiadas y utilizadas y, junto con el conocimiento, las deliberaciones, las actitudes, los gustos y las acciones significativas que involucra, constituyen su cultura (Cf. p. 9).

Si esta *cultura del mecate y la jarcia* se presenta realmente como una dimensión de la vida social de Villa Progreso y tiene un peso específico en la reproducción mutilada, simple o ampliada de talleres de hiladeros y en su configuración actual, entonces, ¿Cómo acercarse

a ella, ¿cómo estructurar el espacio de una investigación que revele su presencia en el semidesierto?

He tratado de hacerlo a partir de una historia de vida, estructurada por un *espacio artesanal* que resulta de la relación entre artesanía y capitalismo, en la que el ixtle-mercancía es un mediador indispensable.

Espacio Artesanal

El despliegue mundial del capitalismo es problemático en términos históricos, y resulta en una profunda y variada bibliografía que involucra distintos campos de conocimiento. En el caso particular del estudio de la relación entre artesanía y capitalismo, la literatura se amplía si se considera que pertenece a la discusión en torno al campesinado y al capitalismo en Latinoamérica.

En México se han publicado obras clásicas, por imprescindibles (y que implican un enfoque relacionado con el valor, aunque no se haya explicitado), respecto de la relación entre artesanía y capitalismo, por parte de los investigadores Victoria Novelo (1976) y Néstor García Canclini (1982). Yo he tomado en cuenta también la obra de Mirko Lauer (1982) como se verá más adelante.

Existe un trabajo muy relevante tanto para el estudio de las artesanías y su relación con el capitalismo, así como por ser antecedente etnográfico de los pueblos otomíes, en la obra de Andrés Medina y Noemí Quezada (1975) en torno al Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo. Un trabajo de primer orden para entender las particularidades y la diversidad que conlleva, para productores reales identificados étnicamente como otomíes, el impacto del capitalismo.

Medina y Quezada llegaron a definir al artesano otomí, fundamentalmente como un campesino sin tierra, o bien con tierra insuficiente que no le procura los elementos necesarios para su subsistencia. Las insuficiencias de la agricultura de temporal son satisfechas con un aleatorio trabajo asalariado, siendo el último refugio la actividad artesanal. La explotación intensa de la vegetación xerófita proporciona la materia prima para la más importante artesanía regional: los textiles de fibras duras. Gran parte de la población tanto de la zona irrigada como de la árida dedica parte de su

tiempo a la extracción y manufactura de varios tipos de agaves, los sin tierra combinando esta actividad con el trabajo asalariado, aquellos otros con terreno, en las coyunturas dejadas con el ciclo agrícola”⁹ (1975, p.111).

En su trabajo se ha tomado en cuenta la importante labor de investigación de un pionero, como lo fue Miguel Othón de Mendizábal (1947; 1927), de la antropología económica mexicana, subárea de estudio de la antropología, que ha sido fuente de un trabajo importante para esta tesis sobre el Valle del Mezquital, particularmente, de la región de Ixmiquilpan (Bernard; 1969).

Partiendo desde un análisis regional del grado de desarrollo de las fuerzas productivas que mostrara diferentes niveles de organización y la dinámica regional-socioeconómica del semidesierto queretano, García (1995) define a la producción artesanal de la década de 1990 como una producción de carácter rural, y en buena parte de los casos, es una actividad secundaria que viene a compensar la baja productividad agrícola de consumo que se práctica. Es una producción relacionada con los ciclos productivos, los cuales están estrechamente vinculados con los cambios estacionales (p. 93).

En el presente trabajo de tesis considero que definiciones como las anteriores, aunque siguen siendo útiles e ilustrativas, más que intentar definir al artesano o a la artesanía y adjetivarlos, me pareció adecuado acercarme a esta realidad considerando la presencia de un Espacio Artesanal Ixtlero, como el espacio de la relación entre ixtle-mercancía y capitalismo, y en considerar que su existencia implica que el *trabajo artesanal* se encuentra subsumido realmente por el capital.

Los antecedentes del concepto de espacio artesanal, fueron construidos por autores que, aunque postulan la importancia de la relación entre artesanía y capitalismo para entender el fenómeno artesanal, mantienen en su concepción temporalidades distintas a la que propongo en este trabajo.

⁹ En un segundo lugar relativo a la importancia regional incluye la alfarería, la cestería y el trabajo de la palma que son relevantes a escala de la comunidad pues muchos pueblos dependen para subsistir casi en su totalidad de estas actividades. También otorga un lugar especial a las artesanías que no emplean como materia prima recursos propios de la región pero que tienen importancia económica como los trabajos con lana y algodón (1975, pp.111-112)

En la concepción de Mónica Rotman, más allá de las adjetivaciones que se pudiesen hacer de los espacios artesanales¹⁰, y de las diferencias entre estos, todos comparten la presencia de relaciones estructurales que impiden la acumulación de capital y que hacen de ellos una *modalidad productiva* vulnerable a los procesos de ajuste estructural característicos del neoliberalismo (2003, p. 138).

El espacio artesanal, entonces, es entendido por medio de un rasgo estructural permanente, que lo define, y lo vuelve vulnerable a las poderosas fuerzas de la dinámica del capitalismo.

Por otra parte, en el trabajo de Lauer (1982) se puede reconocer una idea de diferenciación del *artesanado* articulada a un interés histórico especialmente implicado en las particularidades de América Latina, cuyos espacios artesanales diferenciados, producto de la colonia española, transitarían también de manera diferenciada a la modernidad capitalista hasta el siglo XIX (p. 15).

Del encuentro entre los pueblos prehispánicos y el imperio español categorizó 4 espacios artesanales diferenciados para Latinoamérica durante el período colonial: 1) concentraciones manufactureras de tipo preindustrial, 2) concentraciones de artesanos urbanos, 3) los artesanos vinculados a actividades agrarias y, 4) la artesanía de frontera (p. 15). Esta última correspondería a un espacio constituido por pequeños grupos con muy frecuente presencia de nomadismo y de una economía recolectora (1982, p. 11).

Por medio de una amplia revisión bibliográfica producida hasta entonces, Lauer identifica que el desarrollo posterior de estos espacios articulados a la modernidad capitalista durante los siglos XIX y XX, tendría lugar simultáneamente como tránsito a la

¹⁰ Su concepto de espacios artesanales entiende que el fenómeno artesanal presenta una extraordinaria diversidad en términos productivos, comerciales, culturales, políticos, tecnológicos, demográficos e históricos que, para abordarse desde el ámbito nacional, en su caso la Argentina. Este fenómeno artesanal nacional, podría ser considerado como una combinación de distintos espacios artesanales, expuestos esquemáticamente como 1) indígenas, 2) tradicionales/regionales y, 3) urbanos, cada uno con sus procesos de diferenciación interna, así como sus propios patrones de dispersión. Así los espacios artesanales “indígenas” serían principalmente rurales, con elementos étnicos en la producción y fuerte presencia de la comunidad y del grupo doméstico, así como bajos niveles de productividad y rentabilidad; los espacios artesanales “tradicionales”/“regionales”, serían conformados por productores rurales y urbanos, generalmente individuales, con formas organizativas europeas, cuyas producciones apelan a las tradiciones locales y a la *nacionalidad*; y finalmente, espacios artesanales “urbanos”, con productores ubicados en ciudades no necesariamente grandes, que mixturan una variedad de fuentes y, por tanto, apelan a la creatividad, la innovación, y la experimentación de formas y diseños (pp. 136-138).

proletarización, esquema de mantenimiento de la producción y la propiedad agrícola, embrión de una industria larvaria y vivero de una capa de artistas de origen campesino (1982, p. 55).

En esta diferenciación del artesanado, se percibe una lectura implicada en los procesos de diferenciación de un proletariado rural. Un marco tradicional en la perspectiva de la Economía Política Antropológica, particularmente aquella a la que se inscribía William Roseberry (2014), para aproximarse a los sujetos antropológicos como análisis comparativos de proletarización: como procesos de proletarización de un *campesinado* y un *artesanado* latinoamericano.

Mirko Lauer desconfiaba de una definición de artesanía, como una categoría abstracta y unitaria para toda Latinoamérica, y para todas las circunstancias. Sostenía, más bien, que “la artesanía” consiste “en un conjunto de espacios de producción autónomos, cada uno con sus propias características históricas, su propio proceso de evolución, su propia estructura interna de producción, y su particular manera de articularse al capital (1982, p. 3).

La manera de articularse al capital, la diferenciación en el capitalismo del artesanado latinoamericano, no partía de la definición de un “modo artesanal de producción”, cuyas características estructurales serían los parámetros de diferenciación con la forma o “modo industrial de producción” de objetos, mientras que sus “rasgos característicos” serían entendidos como realidad previa a su articulación (Cf. 1982, pp. 34-35).

Lauer, parte de la existencia de una realidad matriz capaz de establecer diferenciaciones sustantivas entre las formas de articulación con los tipos de capitalismos latinoamericanos, que mantiene una gran capacidad operativa en la medida en que estas articulaciones penetran las estructuras productivas y contribuyen a la explicación de las dinámicas internas (1982, p. 35).

De esta manera, una primera diferenciación de la artesanía supondría un espacio artesanal en el que se establece una relación “exterior” con el capital comercial, pues el proceso productivo (tecnológico, económico) no se modifica, aunque el producto puede circular indistintamente en todos los niveles del mercado (1982, p. 36).

Un segundo espacio se diferenciaría por mantener una relación “interior”, en la que se establecen relaciones estables entre el proceso productivo y el capital comercial, que dan

pie a la intervención de capital comercial como capital trabajo, a monopolios y monopsonios (1982, p. 36).

Esa relación “interior” o “exterior”, a la que refiere Lauer, equivaldría, me parece, e inclusive anticiparía, aquellas aproximaciones en las que el trabajo artesanal se habría subsumido “formal” o “realmente” al capital¹¹.

Sin embargo, en este trabajo, para referirnos acerca de un “espacio artesanal” se tiene en cuenta una versión del capitalismo que lo entiende como una direccionalidad en la sociedad, presente como un *efecto rutina* (Postone, 2006) y que implica una productividad constantemente incrementada, en la que la invariable estructural que supuestamente define a la artesanía, frente a la máquina y al trabajo asalariado, se desdibuja y pierde la capacidad de explicar distintos fenómenos.

Este *efecto rutina*, no tiene que esperar hasta la emergencia de la industria en su forma clásica inglesa para reflejarse en la sociedad, sino que es anterior al plusvalor relativo¹², e incluso, como se verá, la *artesanía* fue la parte dominante al interior del sector de los textiles en la economía novohispana, desplazando al obraje y *obligando* al capital a encontrar formas de obtener el beneficio incrementando la productividad.

En este trabajo de tesis, “espacio artesanal” es en todo caso, un intento por, sin reíficar conceptos como clase, etnia, región, Estado o sistema mundial, plasmar en un espacio las

¹¹ La cuestión de la subsunción formal y la subsunción real ha sido fuente de abundante discusión en torno a los procesos históricos de transición al capitalismo (Narotzky, 1997; Stoler, 1987). Las teorías de la subsunción parecían superar aquellas de la articulación de modos de producción. Armando Bartra (2006), lee la subsunción formal de tal manera que no constituye un concepto de formas de producción capitalista incipiente, sino que es un aspecto abstraído de la subsunción real. La subsunción real para él es equivalente a la dominación del modo de producción capitalista, y ocurre cuando el capital se apodera de las ramas clave de la industria y hace que todos los medios de producción de esas ramas operen como medios de producción del capital y todo el plurabajo de productores directos, asalariados o no, sea transformado en capital (cf. p. 223). Esta concepción me parece compatible con la forma de aproximarnos a la *forma valor*, y útil para ubicar algunos elementos que podrían ser clave de la historiografía.

¹² Aquí Bartra (2006) parece apropiado también para explicar la plusvalía relativa desde una perspectiva que ve el modo de dominación capitalista como totalidad, complementaria de la versión que intentamos construir a partir de Postone (2006). Bartra expone lo siguiente: “si no cambia el proceso laboral, la única plusvalía que puede obtenerse es la absoluta, pero el hecho de que las unidades de producción no dejan de ser precapitalistas no significa que no pueda desarrollarse su proceso de trabajo y aumentar su productividad, con lo cual se reducirá el trabajo necesario y aumentar el producto excedente susceptible de ser arrancado por el capital. Dicho de otra manera, el plusproducto que el capital extrae a los productores directos que aún son propietarios de sus medios de producción puede ser incrementado por la vía absoluta o la relativa, según empeoren para el productor las condiciones del intercambio sin que aumente su productividad, o bien que aumente la productividad y el producto obtenido manteniéndose igual la porción retenida por él” (p. 220).

intersecciones de la historia mundial y la historia local (Roseberry, 1988; Wolf, [1987] 2016), pero su temporalidad la impone, principalmente, algo distinto de la movilización y distribución del trabajo social, como lo es, más bien, la *forma* que adquiere el *trabajo social* en el capitalismo (Postone, 2006).

Visto así, históricamente, un “espacio artesanal” resultaría de *la forma valor del trabajo*, cuyo desafío en el capitalismo, incluso en del siglo XXI, es “mantenerse al día” por el incesante incremento de la productividad.

En la versión local que se manifiesta en el EAI, los sujetos/agentes que reproducen el valor y que se encuentran culturalmente empoderados para hacerlo, forman parte de la construcción social del cálculo del beneficio, cuyo punto crítico estriba en escudriñar qué contribuye a su composición actual, esencialmente en términos históricos y culturales.

De esta manera se establecieron el objetivo general y los objetivos particulares de esta investigación como se muestra a continuación:

Objetivo general

Analizar la continuidad histórica y cultural del Espacio Artesanal Ixtlero en Villa Progreso

Objetivos Particulares

Explicar qué elementos de la configuración histórico-cultural entran en juego en la creación de valor de la producción de artesanías en Villa Progreso.

Describir formas de agencia de los sujetos involucrados en la reproducción de la actividad ixtlera.

Identificar los procesos de continuidad y cambio en la reproducción de la actividad ixtlera.

En el desarrollo de este trabajo, el intento de rastrear el ixtle en los documentos y en la investigación de campo nos llevó a encontrar en el pasado un paisaje construido social y culturalmente por los otomíes, cuya *politicidad* permitía a un conjunto demográfico considerable prosperar en las regiones áridas, manteniendo bajo control el precario equilibrio que sostenía la gran productividad del entorno (Melville, 1997).

Esta forma del trabajo social se vería trastocada por la *forma valor* que prefiguraría la aparición del Espacio Artesanal Ixtlero, lugar en el cual, los otomíes de Villa Progreso aún

encuentran formas de reproducir el valor por medio de la fibra de ixtle, y lo han hecho históricamente en una variedad de formas compatibles, como sostiene Cook, con el particularismo cultural de la reproducción doméstica y comunitaria (2004, p. 243).

Lo biográfico

He querido esbozar brevemente algunos de los aspectos principales del EAI para establecer su relación con el tiempo histórico, entre cuyas ramificaciones se va a entreverar el tiempo micro que involucra a los grupos domésticos, al ciclo de vida, y a los agentes en alguna etapa de éste, cuya temporalidad está asociada a lo biográfico.

Lo biográfico, como sostiene Gell (1998), refiere a la vez a un tiempo y a una perspectiva a la que concierne una profundidad de enfoque (depth of focus) particular de la antropología, en el que la periodicidad fundamental es el ciclo de vida y más precisamente, el lugar del agente en alguna fase del ciclo, y que busca enfocarse en los intentos de los agentes sociales por replicar su perspectiva del tiempo en sí mismos (p. 10).

Como enfoque de investigación, lo biográfico es de utilidad para la sociología por su valor documental, su capacidad de relacionar el nivel “micro” del tiempo biográfico con el contexto “macro” del tiempo histórico y de construir una forma de acceso a la subjetividad (Rojas, 2008, p. 194).

El enfoque biográfico parte de un axioma: “cualquier vida humana se revela como la síntesis vertical de una historia social” (2008, p. 193); tiene, además, un carácter multifacético que invita a la “imaginación sociológica”, y se concretiza en la necesidad de especificaciones conceptuales para abordar adecuadamente¹³ los objetos sociológicos (2008, p. 194).

Los géneros de lo biográfico comprenden el relato autobiográfico¹⁴, el testimonio¹⁵ y la historia de vida. Aunque siempre existe la posibilidad de superposición de los géneros, el

¹³ El método biográfico es capaz de proponer mediaciones entre el acto y la estructura, la historia individual y la historia social (2008, p. 181).

¹⁴ El *relato de vida* corresponde sólo a la versión que un individuo da sobre su vida. El *relato* examina una vida o una parte significativa de esta, tal como es contada por los individuos (2008, p. 184).

¹⁵ El testimonio es el relato en el cual una persona se refiere, a través de sus vivencias personales, a algún suceso histórico o medio social del cual fue testigo (2008, p. 185).

centro de esta investigación se localiza en la historia de vida.

La historia de vida es el “estudio de caso” de una persona dada que desborda el relato autobiográfico; una investigación que emplea distintos tipos de fuentes, orales y documentales, y que forma parte de la historia oral en el amplio sentido del término (2008, p. 184).

En el centro del desarrollo de un grupo doméstico de la localidad de Villa Progreso, se desenvuelve el relato autobiográfico de Don Sebastián Vega quien, siendo un agente que se encuentra en la fase final del ciclo de vida, ha atravesado los períodos de auge y crisis del ixtle de los últimos ochenta años, en los que la mayor parte del tiempo de trabajo se ocupó de elaborar jarcia y en venderla, o en vender su fuerza de trabajo “maquilando” mecate.

Don Sebastián se ha convertido en portador y transmisor de un *fondo de conocimiento* de la cultura mercantil otomí-chichimeca del semidesierto queretano, así como de la subcultura mercantil más específica del mecate y la jarcia; y su biografía ata a las generaciones que lo anteceden y lo suceden.

Las agencias descritas como calculativas, de acuerdo con lo que sugeriremos, responden a la estructuración que la *forma valor* hace del mundo social.

Para conformar este estudio de caso, además de tener en cuenta una teoría histórica,¹⁶ contribuyeron, durante el tiempo de trabajo de campo entre los meses de abril y mayo de 2023, las visitas esporádicas que realicé durante el curso de la investigación, los recorridos de área, la observación/participación, la co-residencia en la zona, el uso del diario de campo, la entrevista biográfica, así como la realización de la genealogía de la imagen de *Jesús Nazareno*, emparentada con la familia Vega de Villa Progreso, a la que pertenece Don Sebastián.

A partir de estos elementos llevé a cabo una investigación que tratará de cumplimentar los objetivos que se presentaron anteriormente.

De esta manera y teniendo en cuenta lo anterior, el resto del cuerpo del trabajo presente se ensambló en cuatro partes. La primera la ocupa únicamente el capítulo I, en el que se trata el tema teórico-conceptual acerca de un intento por expandir la teoría del valor

¹⁶ Aprovechando materiales bibliográficos, hemerográficos, el uso de mapas, diarios, y he recurrido a la técnica de la entrevista para reconstruir la historia oral.

hacia distintas temporalidades que se presentan en la vida social y plantear cómo podríamos leer sus interconexiones, así como algunas relaciones entre la dinámica de la sociedad capitalista, la cultura local y el cálculo antropológico.

Una segunda parte refiere al tiempo histórico del capitalismo y de su estructuración en la región de estudio. Consta de dos capítulos, II y III de este trabajo, en los que siguiendo el rastro del ixte se intenta dar cuenta del *efecto rutina* que instala el capitalismo antes de la máquina y que la prefigura, y su continuación luego de que aparece en escena.

En estos capítulos se retoman las diversas instancias en las que el ixte se conformó en una mercancía, con el trabajo abstracto y concreto de los pobladores de la región que establecieron relaciones de producción específicas, en las que sujetos antropológicos que experimentaron su aridez desarrollaron culturas mercantiles transmitidas de generación en generación.

La tercera parte que comprende el capítulo IV refiere a un tiempo etnográfico, propio de lo local y de una matriz cultural otomí-chichimeca que se reproduce y se transforma en el territorio vinculado al Santo Patrono del Pueblo, San Miguel Arcángel, y a ciertas mercancías peculiares que se producen, se intercambian y se consumen en su interior.

En él se van distinguiendo las características del territorio que conformó la República de Indios que más tarde se convertiría en Villa Progreso, con sus tres barrios, y donde concurren un conjunto de talleres-vivienda habitados por linajes de descendencia indiferenciada que rinden culto a imágenes Cristo.

Una cuarta y última parte intenta abordar el tiempo biográfico entreverado con las temporalidades más extensas de la historia y de una cultura particular. Consta de dos capítulos (V y VI) que profundizan en la historia de vida de Don Sebastián Vega y su descendencia, y cuyo devenir ha estado ligado a la utilización del ixte-mercancía.

En el capítulo V se profundiza en la *cultura del mecate y la jarcia* de Villa Progreso desde la perspectiva biográfica de la transmisión del *fondo de conocimiento* de cultura mercantil que se vincula al ixte, en una sociedad rural que vive profundos cambios.

El último capítulo de este tiempo biográfico intenta acercarse a las agencias que se presentan en los grupos domésticos de los portadores de la cultura del mecate que aún luchan por la subsistencia en los talleres de hilado de sus viviendas.

Capítulo I. Valor, cultura y agencia

Forma valor

Me he referido a la *forma valor* en la introducción porque encontré más útil para los objetivos de este trabajo considerar el tiempo histórico de manera tal que, tanto el valor como la historia, tuviesen una manera de relacionarse.

Desarrollar un vínculo entre valor e historia para esta tesis tuvo su origen, en parte, en la recuperación que hace Collins (2016) de la teoría del valor de Marx.

Collins reconoce la potencia que la teoría del valor tiene para, de manera imaginativa, entender la distribución *necesaria* del trabajo social¹⁷, de la tierra y de otros recursos naturales, y para comprender cómo se asigna el trabajo social a actividades materialmente necesarias para la reproducción de una política económica históricamente específica (Cf. 2016, pp. 108-109. Cursivas mías).

Collins señala, siguiendo a de Vroey (1982), que en torno a la teoría del valor ha prevalecido un “paradigma tecnológico”, en cuyo caso se entiende a las mercancías como productos físicos y al valor como simple trabajo incorporado en ellas (2016, p. 105).

No obstante, existiría un “paradigma social” de la teoría del valor, en el cual, las mercancías se conciben como la validación del trabajo privado a través de su intercambio. Mientras que el valor, por su parte, designa la manera específica en la que el trabajo social es asignado en actividades productivas particulares, en una economía sin ningún a priori de cohesión (*ibidem*).

Vista desde el mirador del llamado “paradigma social” del valor, la metáfora tan generalizada en las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX, de que en una formación social específica tenía lugar una “articulación” entre un modo de producción capitalista y un modo de producción precapitalista, parecía perder poder explicativo y más bien colocarse dentro del “paradigma tecnológico” de las mercancías, aun cuando, como veremos más adelante, se pusiese por delante una conceptualización del capitalismo en términos de la relación social entre el capital y el trabajo.

¹⁷ El valor es en Marx, una manera de entender la “necesidad de la distribución del trabajo social” (2016, p.106).

El valor es un concepto esotérico, multifacético, y desde luego social. Rastrear sus orígenes en un esquema de intersecciones entre lo mundial y lo local de la región semidesértica de Querétaro, tiene sus complejidades. Sin embargo, me pareció que el margen era amplio si se tomaba en cuenta la diversidad de “anclajes” que el ixtle podía ofrecer a una investigación que recurre en alguna medida a documentos, pues su ubicuidad en esta región, al igual que en muchas partes de México, se mantiene en el tiempo.

Pero el cuadro no hubiese podido completarse, si desde el origen no hubiera delineado, en cierta manera, una especie de “paradigma social” del valor por medio del trabajo etnográfico.

A mediados de la década de 2010 realicé trabajo de campo en Villa Progreso con familias de jarcieros y me parecía encontrar una relación social entre sus herramientas rudimentarias y las máquinas que hilaban cordeles de fibras duras o de plástico.

Si a ambas se las entiende como partes de un sector, la competencia entre los capitales fijos de las dos producciones despoja de medios de producción al jarciero de una manera abstracta, anónima, donde pierde valor lo producido con sus medios rudimentarios en determinado tiempo de trabajo, cuando en el mercado se valida la devaluación del ixtle.

El jarciero, a final de cuentas, se reúne con sus medios de producción para producir valor. Concretamente, cierta cantidad de producto requiere de cierta cantidad de tiempo de trabajo, y frente a la devaluación de lo producido, se ajusta a la mano de obra doméstica de una compleja plasticidad, pero limitada para enfrentar los cambios societales por el lugar de los agentes/sujetos en el ciclo de vida.

La producción “tradicional” de mecate no es estática. Depende de modificaciones periódicas de sus herramientas, que incluyen a veces diferentes formas de automatización de algunos procesos con máquinas hechas fruto de la creatividad local, mientras que el trabajo intensivo que conforman las familias en sus talleres se tiene que adaptar al ciclo anual y a la rutina del calendario a partir de los cambios en la productividad. Como cuando se pudo liberar, lo cual veremos en detalle más adelante, la fuerza de trabajo de aquellos que hacían girar los tornos para hacer otras actividades por la introducción del “torno de jalón”.

Por otro lado, no sólo importa el tiempo de trabajo. Éste como sostiene Marx, es siempre tiempo de producción, es decir, tiempo durante el cual el capital se estaciona en la

esfera de la producción. Pero existen lapsos en los cuales el capital permanece en el tiempo de producción sin ser tiempo de trabajo. Lapsos en que el producto no terminado queda abandonado a la acción de procesos naturales sin aparecer en el proceso de trabajo (Marx, 2007, pp. 224-225).

Este es el caso de las producciones forestales o ganaderas que tienen que esperar a que la naturaleza desarrolle sus procesos para introducir tiempo de trabajo, por ejemplo.

Este aspecto tiene relevancia de manera diferente durante distintos períodos, y la tiene de manera reciente cuando se piensa en las otras fibras que se introdujeron en el proceso de trabajo, provenientes de distintos magueyes, entre las que han dominado la lechuguilla y el henequén, tan sólo porque la variedad de su ciclo de desarrollo interviene de manera diferenciada en el tiempo de rotación del capital.

Aunque considero que los procesos que acabo de describir se relacionan con el análisis económico de clase, la rigidez de un enfoque taxonómico al que sólo importase la relación del trabajador con los medios de producción, se perdería de un amplio rango de condiciones objetivas y subjetivas que potencialmente diferencian a los sujetos como sostiene Cook, (2004, p. 218).

No obstante, este enfoque “taxonómico” de clase tiene un anclaje profundo derivado de una discusión en torno a la historia, de la que participaron teóricos del modo de producción y teóricos de los sistemas-mundo pues, de hecho, respecto de los pueblos que fueron impactados por la presencia europea en América Latina y, en general, por todo el orbe, surge el problema histórico: un proceso irreductible a algo que podría ser capitalismo en algún punto del tiempo, o que, lo que fue, ya no es precapitalismo (Roseberry, 1988, p. 103).

La literatura de modos de producción ponía énfasis en la noción de capital como relación social (capital/fuerza de trabajo como mercancía) (*ibidem*), e incluso en muchas ocasiones para referirse al modo de producción dominante durante la Colonia poco importaba si era capitalista, feudal, o algo nuevo y diferente, sino que lo relevante era su dependencia a la relativa importancia de lo local frente a las realidades externas (Melville, 1997, p. 11).

Para las teorías del sistema-mundo lo local no podía constituir unidades discretas, como los “constructos nacionales” a riesgo de desmundializar el concepto de capitalismo (Arizmendi, 2014, p. 66). Para Wallerstein (2017) la emergencia de un nuevo marco

económico de acción en el siglo XVI, posibilitado por la economía-mundo europea, suponía una división del trabajo productivo que sólo se aprecia considerando la economía mundo en su totalidad:

La emergencia de un sector industrial fue importante, pero lo que lo hizo posible fue la transformación agrícola de las formas feudales a las capitalistas. No todas estas «formas» estaban basadas en mano de obra «libre»: solo las del centro de la economía. Pero las motivaciones del terrateniente y del trabajador en el sector no «libre» eran tan capitalistas como las del centro (2017, p. 178).

Para intentar volver complementarias estas versiones contrapuestas de la emergencia del capitalismo en Latinoamérica, encontré útil retomar el énfasis que se ha puesto en un productivismo y en una serie de rasgos que se concretan en esta región prácticamente en el primer tercio del siglo XVII (Echeverría, 2000).

Esta noción de productivismo, de la que se profundizará más adelante, me llevó a buscar el acervo bibliográfico que apuntara a los procesos regionales de formación institucional de ciertas producciones y mercados, y a seguir el rastro del ixtle.

Esta mercancía, como se ha documentado anteriormente, ha estado ligado a las prácticas de supervivencia de muchos grupos indígenas del país, y resulta imprescindible para el caso particular de los otomíes, y de los sujetos/agentes que le dan contenido a este trabajo; las personas reales que reproducen su valor.

Como mencionamos anteriormente, una parte la investigación consistió en una búsqueda genealógica que tiene como eje la figura de *Jesús Nazareno*, imagen que forma parte de un conjunto de advocaciones de Cristo, con una importante presencia entre grupos otomíes del Bajío y del Valle del Mezquital que estuvieron en contacto con la acción evangelizadora de los franciscanos.

En los datos de esta encuesta aparecían los espectros de sujetos antropológicos diferenciados por el capitalismo, producto de la literatura histórica y antropológica, dibujados

apenas entre el trabajo y los movimientos de *indios de cuadrilla*¹⁸ y *tejedores sueltos*¹⁹ durante la colonia, y *trabajadores libres*²⁰ de las primeras cuatro décadas del siglo XX.

En aquellos sujetos encontré la posibilidad de imaginar un *fondo de conocimiento* que los antepasados de los actuales productores de valor, transmitirían intergeneracionalmente a quienes hoy se encuentran en la parte final del ciclo de vida y a su descendencia. Agencias para las que su cultura encuentra maneras de posibilitar el cálculo de magnitudes de valor que se van producir, intercambiar y consumir.

Diferente pero conectado

Para tener un punto de partida me pareció funcional iniciar desde una disyuntiva relacionada con dos distintas maneras de aproximarse al Otro, propia de la Economía Política Antropológica.

Desde una de estas maneras, al Otro, se le ve “diferente y *separado*”, producto de su propia historia y portador de su propia historicidad”. Mientras que, en una visión alterna, al Otro se le ve “diferente, pero *conectado*”, producto de una historia particular que se entrelaza con un conjunto más amplio de procesos económicos, políticos, sociales y culturales al grado de imposibilitar la separación analítica entre “nuestra” historia y “su” historia (Roseberry, 2014, p. 28).

En esta segunda perspectiva, se puede percibir la agenda de producción de conocimiento de Eric Wolf, concebida desde su construcción de un paradigma general de campesino (1966), que no correspondía a un registro etnográfico limitado, cronológicamente específico, sino a un registro espaciotemporal histórico y etnográfico mucho más amplio y profundo, que abarca una experiencia histórico mundial de la humanidad (Cook, 2004, 157).

¹⁸ Mano de obra fluctuante, temporal, trabajadores de posición incierta que logran sustraerse del cura del que dependen sin estar vinculados propiamente a la capilla de la hacienda (Gruzinski, 1995, p.263).

¹⁹ Tejedor indiano doméstico, rural o urbano, tejedor e hilador de mantas anchas y angostas de lana y algodón (Miño, 1998, pp. 79 y 90).

²⁰ Trabajador indio que elaboraba guangoches y costales de ixtle, macetas, trastes, ollas y cazuelas de barro, en el tiempo que no se contrataban con las haciendas, vendiendo su mercancía de pueblo en pueblo (Olvera, 1997, p 196).

De ahí, Wolf derivó un paradigma más específico para el México campesino-indio, entendido desde la intersección de un tiempo histórico-etnográfico y un tiempo, en el sentido de histórico-mundial o de “experiencia general de la humanidad”²¹ (Cook, 2004, p. 157).

He querido posicionarme a favor de esta idea de *diferencia conectada*, pero lo he hecho asumiendo que esa conexión experimentada por la humanidad, no está dada en esencia por la intersección de relaciones sociales directas de clase, en donde las relaciones de poder de la clase dominante movilizan el trabajo social y ejercen el control sobre los recursos (Wolf, [1987] 2016), sino que se experimenta por medio del despliegue de una totalidad a partir de una forma estructurante de la mercancía (Postone, 2006, p.223).

Para desplazarse históricamente en esa totalidad y situarse dentro de los márgenes de la historia local, en este trabajo he tratado de rastrear al ixtle y su lugar en el mundo de las mercancías.

Esta concepción de *diferencia conectada* que no concuerda del todo, o que es abordada de manera distinta a la que se planteó en la literatura de los modos de producción, tiene origen, esencialmente, en una lectura de Marx que difiere en algunos puntos clave respecto de lo que implica el modo de producción capitalista y de los rasgos de la modernidad.

Por lo tanto, habrá que especificar las similitudes y las diferencias que acompañan a una concepción de *diferencia conectada* que no concuerda del todo con aquella literatura que protagonizó, junto a las teorías del sistema-mundo, un debate extraordinariamente valioso y documentalmente extenso, de amplitud temporal y geográfica, y de relaciones complejas entre la historia, la cultura y la agencia humana.

En ese sentido conviene, aunque sea sintéticamente, explicitar esos puntos clave implicados en la concepción de Wolf, cuya particularidad es poner en el centro de la dinámica del capitalismo a la “movilización del trabajo social”.

Sustentado en la lectura que hace de Marx, para Wolf, la “movilización del trabajo social” implica, en primer lugar, una concepción del trabajo (*work*) que no considera al

²¹ Por otra parte, el trabajo de Wolf, aunque entiende la estructura de tal manera que existe espacio para la maniobra individual, se caracteriza por la ausencia de voces individuales o agentes humanos, y de la toma de decisiones individual (2004, p. 158).

trabajador como un individuo que, aislado o en grupos, dedica energía para producir energía ([1987] 2016, p. 98). El trabajo (*labor*) es, más bien, un fenómeno social en el que el productor directo siempre está vinculado a otros socialmente “como pariente, siervo, esclavo o jornalero” (pp. 98-99).

La concepción de trabajo que Wolf “extrae” de Marx, conviene anticipar, es una concepción transhistórica: “condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza” que siempre es social, “porque siempre es una pluralidad social organizada la que lo moviliza y despliega”. ([1987] 2016, p. 98).

En segundo lugar, el concepto de movilización social o de “despliegue y de ubicación del trabajo” involucra a las relaciones sociales directas, como las de clase o las de parentesco, con diferentes modos o sistemas de despliegue que sitúan a los controladores del trabajo, asignándoles “el papel de pariente más anciano, jefe, amo señorial o capitalista” [1987] 2016, p. 99).

El *despliegue o movilización del trabajo social*, sería un concepto que permitiría entender “cómo la transformación técnica de la naturaleza se conjunta con la organización de la socialidad humana”, y en el que el trabajo “presupone intencionalidad y, por tanto, información y significado”. Según, Wolf, en su despliegue, el trabajo “reproduce los vínculos materiales e ideacionales” (*ibidem*).

El trabajo social podía haber presentado numerosos o escasos modos de desplegarse en distintos lugares y tiempos, es decir, podían haber existido diferentes “modos de producción” ([1987] 2016, p. 100).

Sin embargo, a Wolf no le interesa si Marx estuvo en lo correcto al postular la existencia de más o menos modos de desplegar el trabajo social, sino que los modos de producción, en lugar de permitir una *clasificación* de las sociedades, ayudan a “destacar las relaciones estratégicas que intervienen en el despliegue del trabajo social por parte de pluralidades humanas organizadas” (*ibidem*).

Su obra, *Europa y la Gente sin historia*, utiliza el concepto de modo de producción capitalista de Marx como una guía para la investigación de esas relaciones estratégicas basado en, al menos, 5 cuestiones que son relevantes para subrayar en esta tesis.

- 1) No es un intento de exponer una teoría de la integración global, sino que usa el concepto para ayudar a situar a los pueblos que estudia la antropología en “campos de fuerza” a los que quedan sometidos.
- 2) El modo de producción capitalista puede originarse en todas partes debido a la interacción dinámica de acumulación de capital y fuerza de trabajo que implica, adaptando varias formas y asumiendo muchas y diversas apariencias.
- 3) Considera que hay mercancías fundamentales del capitalismo que muestran como su producción y comercio tienen consecuencias para las vidas de la gente que las produce, pero no se adentra en la cuestión del *fetichismo de la mercancía* pues no se trataba de una investigación de conceptos.
- 4) La incorporación a las redes capitalistas no destruye necesariamente las prácticas culturales distintivas de la gente, ni tampoco vuelve inoperantes e irrelevantes a sus esquemas culturales, sin embargo, sí describe a los recolectores y productores de mercancías como “agentes del capitalismo” y a los trabajadores de las diversas poblaciones ligados a las empresas capitalistas como fuerza de trabajo que se vende en condiciones capitalistas.
- 5) El cambio cultural se asocia a diferentes personas que en circunstancias específicas modelan, adaptan o desechan sus nociones culturales, o encuentren obstáculos para hacerlo. Los grupos de personas que fueron arrastrados a la órbita capitalista ordenan y reordenan sus ideas para responder a nuevas condiciones, por tanto, le corresponde a la etnografía describir cómo y por qué ciertos grupos que, debido a que adaptan sus ideas culturales al capitalismo, prosperan y cómo y por qué otros no. ([1987] 2016, pp. 4-5)

Leyes del movimiento/productivismo

Quizás la mejor manera de indicar lo que de inicio distancia la propuesta que presento de aquella que delineó Wolf, sea partir de la misma reflexión que suscitó el declive de aquella literatura de los modos de producción.

Me refiero particularmente a un ensayo tardío de William Roseberry (1989), en el que realiza un recuento de los debates y las formulaciones de lo que realmente era el concepto de modo de producción de Marx.

No hace falta retomar los detalles de aquella discusión pues sólo se trata de ubicar un punto clave al que alude, y que implicaba a la historia, a la agencia humana y al curso que debía tomar una discusión que se apagaría durante la década de 1990.

Roseberry tiene en cuenta que mucho del trabajo histórico y antropológico sobre procesos regionales de formación de clase había evitado por entero utilizar la literatura de modos de producción, sin por ello dejar de ser relevante. No obstante, pone mayor énfasis en un aspecto de la “movilización del trabajo social”, cuyo contenido principal correspondía a las “leyes del movimiento” de un modo particular de producción: el de la sociedad que Marx analiza en *El Capital*.

En su ensayo afirma que Marx no consideró a las leyes fundamentales del capitalismo como si éstas fuesen leyes naturales que se aplicasen a cualquier época histórica, sino que, en todo caso, cada modo de producción tendría sus propias “leyes de movimiento” (1989, p. 33).

Es a través de un breve recuento de capítulos de teoría (plusvalor, plus trabajo, plusvalía relativa etc.) que se van intercalando con capítulos de historia (reducción de la jornada de trabajo, incremento de la productividad, etc.) comprendidos a lo largo de la sección cuarta y quinta de *El Capital*, por las que Roseberry subraya que en Marx, las “leyes del movimiento” no son vistas como una abstracción lógica o ahistórica sino que son puestas en movimiento por medio de la confrontación de dos clases fundamentales (1989, p. 35).

Marx, dice él, muestra claramente que no sólo es la lucha entre las clases lo que permite entender el movimiento hacia el plusvalor relativo, pues el impulso de éste es provisto por la competencia entre capitales; no obstante, sigue haciendo central a la acción humana respecto de las leyes del movimiento capitalista (1989, p. 36).

En su ensayo, me pareció que el énfasis recaía en que la Economía Política Antropológica necesitaba tener en cuenta la centralidad de la agencia para que operen las “leyes del movimiento” del capitalismo.

La posibilidad de relacionar estas cuestiones con la “experiencia general de la humanidad” que nos *conecta* con el Otro y con lo Otro, se basa en tratar de incorporar a esta investigación un enfoque que profundiza sobre la cuestión de la agencia, así como en la peculiaridad de una sociedad con una dinámica direccional productivista, con un “movimiento hacia el plusvalor relativo” que, a diferencia de la estrategia de Wolf, sí considera central el *fetichismo de la mercancía*.

Este enfoque, considera que en el capitalismo tiene lugar la experiencia de una sociedad históricamente específica en la que existe una mediación del *valor*, un tipo de riqueza peculiar que no expresa la relación de los seres humanos con la naturaleza, sino las relaciones entre la gente en tanto que mediadas por el trabajo (Postone, 2006, p. 267).

Se basa en la reinterpretación de la teoría crítica madura de Marx a cargo de Moishe Postone, en la que no se analiza al capitalismo en términos de propiedad privada de los medios de producción o de mercado, sino en términos de una “interdependencia social históricamente específica” que es impersonal y de carácter aparentemente objetivo, y por la que el capitalismo no puede ser comprendido en términos de dominación concreta por medio de relaciones sociales directas (2006, p. 44).

Desde esta perspectiva, no se plantea la inexistencia de la explotación y del dominio de clase, ni que Marx no dedicara su crítica también a estos aspectos. Pero el punto clave es que, en el capitalismo, el trabajo tiene una centralidad en la vida social que es única.

Contrario a las interpretaciones que él llama “tradicionales”, la noción de que el trabajo constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza, es una cuestión que, para Marx, únicamente ocurre a la sociedad capitalista (*ibidem*).

Según la interpretación que hace Postone, Marx no se refiere al trabajo de manera general, como actividad social dirigida a fines que media entre el hombre y la naturaleza, sino al papel peculiar que el trabajo desempeña al constituir una modalidad cuasiobjetiva de mediación social inédita, que permite analizar a la sociedad como una sociedad con una dinámica direccional (2006, p. 45).

La peculiaridad de esta sociedad residiría en su *efecto rutina*, esto es, una sociedad direccionalmente dinámica con una deriva hacia niveles de productividad siempre

incrementados (2006, p.377) que “se enraíza exclusivamente en la dimensión temporal de la forma valor de la riqueza” (2006, p. 379).

Su modo de dominación no es abiertamente social y personal, sino abstracto e impersonal, que no parece social, sino “objetivo. Por esa razón:

La dominación en el capitalismo no puede ser suficientemente aprehendida en tanto dominación y control de la mayoría de las personas y de su trabajo por unos pocos [...] ni puede simplemente equipararse con el funcionamiento del mercado, [o hacer] meramente referencia al modo, mediado por el mercado, en el que la dominación de clase, se lleva a efecto en el capitalismo (2006, p. 186).

En realidad, el modo de dominación en la sociedad capitalista se relaciona con la *forma valor del trabajo social*, y consiste en la estructuración de un sistema de dominación constituido por el *trabajo abstracto*, que ejerce un modo de coacción social abstracta, históricamente nueva, y por la que los individuos están obligados a producir e intercambiar mercancías para sobrevivir (2006, p. 224).

Esto no sucede como resultado de la dominación social directa basada en alguna persona, clase o institución, sino a partir de la constitución del trabajo como *estructura alienada*: la categoría de valor, implica que las relaciones sociales capitalistas y las estructuras alienadas son idénticas (2006, pp. 224-225).

Este enfoque, como se puede constatar, difiere de manera significativa con la estrategia construida por Wolf. Sin embargo, es un enfoque que, como se irá constatando, me ha servido para darle forma a una investigación que intenta ver al ixte en el mundo donde la mercancía es la forma general del producto.

Aquí se presenta una cuestión que se relaciona con la temporalidad, con el corte histórico válido para los propósitos de esta investigación. ¿Cuándo y dónde comienza la historia del ixte-mercancía?

Según Postone, el *efecto rutina* o la coacción por la que los productores se ven “forzados” a adoptar nuevos métodos para incrementar la productividad, es anterior a las categorías de plusvalor²² y a la relación entre el trabajo asalariado y el capital (p. 378).

²² Para hacer referencia a una definición del plusvalor siguiendo la lectura de Marx, Bolívar Echeverría ofrece una versión extraordinaria: “El plusvalor, en tanto que valor producido por el trabajador durante la jornada

¿Cómo es entonces que se estructura ese productivismo entre las poblaciones que se volcaron al ixtle-mercancía? ¿Cómo se estructuró el *efecto rutina de la forma valor del trabajo social* entre los grupos indígenas que contribuyeron a la producción de su valor?

Este productivismo es un rasgo de la sociedad moderna que también ha sido importante para Bolívar Echeverría (2000) y su concepción de barroquismo latinoamericano que, para decirlo de manera en exceso breve, consistía en una *forma*, entre otras, de “hacer vivible lo invívible” de la modernidad capitalista.

Se trata de un ethos del mestizaje, opuesto a la pureza productiva del puritanismo económico, que consiste en un verdadero movimiento de “resistencia” porque “cauteriza la productividad salvaje de la modernidad sin resolverla” (Pérez-Bourbujo, 2015, p. 179).

Echeverría identifica la estructuración de una “voluntad de forma” barroca, a partir de una metamorfosis esencial del sujeto en América Latina, luego de registrar tres recomposiciones observables en la demografía, la actividad comercial y la explotación del trabajo entre 1595 y 1635 (2000, p. 50).

Se refiere, a grandes rasgos, a la respuesta espontánea a dos dramas, uno que termina, como una historia político-religiosa de un mundo aniquilado e imposibilitado para operar como una totalidad, y uno que comienza, como historia económico-política por la que en la actual América Latina se fue formando una vida económica de coherencia autónoma o una “economía-mundo”, un orbe económico “informal” detectable en documentos oficiales pero clandestino en el detalle (2000, p 49).

La estrategia barroca que fue fundamental en la conformación de esa economía-mundo, consistía en rebasar la necesidad tanto de someterse a la política económica colonial, como de rebelarse mediante una actividad económica puramente ilegal y contraventora. Cuestión que consiguió al instalarse en la vida práctica por medio del uso y abuso de la

excedente, proviene del surgimiento de ésta, sea como diferencia absoluta entre dos magnitudes de la jornada total o como diferencia relativa entre las dos fracciones de una misma magnitud de la jornada total” (2017, p. 150). Barreda (2015) afirma que a partir de las ideas de las secciones V y VI del tomo I del capital Echeverría entendía que existen en ese texto dos modos de pensar el principio del progreso capitalista. Un “progreso abstracto” basado en la organización productivista de la generación de plusvalor absoluto, alcanzable cuando se extiende o intensifica la jornada de trabajo, conviviría con un “progreso concreto” basado en el plusvalor relativo, que se obtiene con el desarrollo de las ciencias y las técnicas aplicadas al desarrollo de la productividad del trabajo (p. 71)

legalidad e institucionalidad económica establecida, poniendo en vigencia una legalidad alternativa y una institucionalidad paralela (2000, p.128).

Según Echeverría, la cultura sólo puede realizarse en la modernidad si pasa a través de la densa zona de un ethos histórico y se inventa una estrategia de comportamiento necesaria para sobrevivir en medio de la transformación cualitativa de las “fuerzas productivas” del capitalismo (163).

La *conexión* que experimentan los distintos grupos humanos en la sociedad capitalista que pone en juego la *forma valor* tiene su fundamento en prácticas que vuelven “objetivo” el mundo social. Siguiendo el rastro de las mercancías, como aconsejaba Wolf, me adentré a explorar en la bibliografía las prácticas que vinculaban al ixtle con el capitalismo, y en tratar de encontrar un cambio cualitativo definitorio apuntando a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII.

Intenté de esa forma elaborar un tiempo histórico que marcará la relación de esta fibra dura proveniente de los agaves con una sociedad única, mundial y direccional: la sociedad capitalista moderna.

Tiempo histórico-etnográfico y la cultura del semidesierto

En la sociedad capitalista que critica Marx, de acuerdo con Postone, las personas constituyen sus relaciones y su historia social por medio del trabajo, que es en el capitalismo una actividad mediadora debido a que es también una “actividad social objetivadora que media entre naturaleza y los seres humanos” (2006, p. 233).

Este modo de constitución social alienado y mediado por el trabajo no debilita únicamente las formas tradicionales, sino que lo hace de manera tal que introduce un nuevo contexto social caracterizado por un tipo de distancia entre los individuos y la sociedad que permitiría analizar a la sociedad como un todo (2006, p. 232).

Para referirme a la noción de cruce o intersección de un tiempo histórico-etnográfico con un tiempo histórico-mundial, he tratado de ubicar la introducción de este “nuevo contexto” en la vida de las poblaciones que situamos en una región particular, utilizando la noción de culturas mercantiles (Cook, 2004).

A partir de ella, intento seguir la pista a los comportamientos vinculados a las estrategias mercantiles de sobrevivencia en las sociedades indígenas del centro de México, y más fundamentalmente de lo que se conoce como Centro-Norte de Mesoamérica (López & López, 2014).

Dentro de la tradición de la antropología económica mexicana Scott Cook ha construido una conceptualización que, combina la teoría del valor de Marx con un enfoque de diferenciación de clase, denominado culturas mercantiles, término que comienza asumiendo al campo económico como un espacio de relativa y variable autonomía dentro de una matriz sociocultural más abarcadora, a la que selectivamente va interpenetrando, y que, por su complejidad, refleja su naturaleza relacional (cf. 2004, p. 9).

Desde esta perspectiva, tanto el conocimiento que informa las acciones de los sujetos económicos, como las acciones mismas y sus resultados, son vistos como relaciones que contienen en sí mismas aquellas partes con las cuales tendemos a verlas externamente ligadas, y los artefactos que resultan del trabajo humano, su producción y su circulación, se entienden inmersos dentro de un proceso sociocultural organizado relacionalmente (ibidem).

El concepto de culturas mercantiles que ha sido desarrollado por Cook pretende servir operacionalmente para inmovilizar dos tendencias contradictorias. Por una parte, la tendencia a entender la economía como una realidad separada de su matriz sociocultural, y por tanto distorsionando su influencia, y por la otra, la tendencia que entiende a la economía sumergida en su matriz sociocultural, haciendo su influencia difusa (2004, p. 9).

Me ha parecido apropiado empatar la noción de *trabajo*, entendido como actividad social objetivadora históricamente específica, con la presencia de lo económico, para de esa manera entender a la economía como una dimensión de la vida social que se muestra “objetiva” en el capitalismo, y captar su “influencia” entre los grupos y las producciones que se ubican en torno a una región, a la que se vincula una matriz sociocultural.

Una matriz sociocultural es un conjunto de patrones culturales que moldean y ejercen una influencia notable en las relaciones sociales, la visión del mundo y el comportamiento de los sujetos. Podría decirse en breve que se trata del núcleo de una cultura, como elemento esencial de la identidad de un grupo humano (Sarasola, 2024).

En el siguiente apartado me referiré a la cuestión de la dimensión temporal de las culturas mercantiles y los orígenes culturales del valor a los que va a referir Cook. Sin embargo, antes de abordar dicha cuestión, me interesa remarcar la presencia de una matriz sociocultural que ha sido configurada por la literatura antropológica en torno a una región que se ha denominado como “semidesierto queretano”, y que nos ayudara para tener una imagen más detallada de dicha presencia histórico-cultural.

El semidesierto queretano es definido como una región que comprende la configuración de una serie de rasgos geofísicos, climáticos, orográficos y culturales, resultado de un proceso de adaptación histórica de su población a las condiciones cambiantes del medio geográfico, social, político y económico (Solorio, 2012, p. 16).

Este proceso consiste en el encadenamiento y articulación de instituciones históricas como la hacienda ganadera y el comercio interregional que organizaron la división social y laboral del trabajo, diferenciando a los grupos sociales y étnicos, y configurando su división en cabeceras, pueblos y asentamientos jerarquizados por la restructuración política de mediados del siglo XX (ibidem).

De acuerdo con Solorio, este proceso de adaptación ha dado lugar a una *cultura del semidesierto*, entendida como conjunto de factores compartidos y definitorios de población indígena, mestiza y criolla de los municipios de Colón, Tolimán, Cadereyta, Peñamiller, Ezequiel Montes y parte de Tequisquiapan que participa de una economía diversificada:

Igual son comerciantes que alternan el trabajo asalariado o estacional en las ciudades y cabeceras municipales, comparten celebraciones y cultos a la Santa Cruz y participan de manera intermitente de procesos migratorios nacionales y transnacionales con diferentes grados de intensidad (2012, p. 16).

En este conjunto de elementos definitorios de la matriz cultural se presentan algunos fenómenos acotados como eventos, instituciones y normas creadas y utilizadas para fines económicos, o que son económicamente condicionados, así como fenómenos religiosos, económicamente relevantes, con poco interés en los fines económicos, pero relevantes desde

ese punto de vista de las consecuencias que tienen, de acuerdo a la fórmula weberiana para relacionar actividades culturales que no tienen como fin la reproducción.²³

Para Piña (2002), por ejemplo, en el norte del semidesierto queretano, Tolimán es una región de refugio (p. 47). Entiende que, en el “cultivo de los rasgos culturales de esta región”, la adaptación y el cambio requieren esencialmente de la institución de la religión (p. 67).

Entiende a la práctica religiosa indígena como una estrategia de adaptación a la sociedad mayor implantada en la conquista y la colonia, y al culto a las imágenes como pivote y enlace con el cosmos en su adaptación al semidesierto y a la sociedad mayor nacional (2002, p. 70).

Sostiene que para acumular la riqueza necesaria que exige la donación de las comidas rituales y de las fiestas de las imágenes religiosas “los otomíes han desarrollado una *cultura migratoria* condicionada por el medio ambiente semidesértico y la subsistencia, articulados al complejo religioso del ciclo anual. (2002 p.117, cursivas mías).

Sin embargo, no hace explícito que, con tal de satisfacer los fines de mayor importancia de la *cultura migratoria*, los agentes se ven involucrados de una u otra manera en reproducir el valor, ni tampoco en distinguir, como identificamos desde el enfoque histórico planteado, lo particular de la riqueza de la *forma valor*.

Aunque refieren a formaciones sociales donde opera la fórmula de “productores que consumen lo que otros producen”, no se hace explícito que los productores están culturalmente empoderados para reconocer el valor mercantil, por efecto del cual, cada mercancía hecha, intercambiada y consumida, implica una matriz cultural asociada que facilita su elaboración, intercambio y consumo. La matriz cultural abarca tanto a sujetos y su agencia, como a los objetos y sus movimientos en el camino a la destrucción por medio del consumo o por su disipación material (2004, p. 9).

²³ Lo económicamente condicionado y económicamente relevante se desprende de una fórmula operativa propuesta por Weber (1949) para distinguir entre actividades económicas y no económicas, y para relacionar actividades culturales que no están dirigidas a la reproducción (Cook, 2004, p. 127).

Culturas mercantiles. Los orígenes culturales del valor.

De acuerdo con Cook (2004) la antropología es un campo de conocimiento organizado de tal manera que permite integrar evidencia arqueológica que apunta a los orígenes de una cultura de valor mercantil en el México prehispánico, con evidencia histórica de su crecimiento y diversificación a través de los períodos colonial y poscolonial, y con evidencia etnográfica de la experiencia vivida por mexicanos en la economía global de la era de la computadora (p. 2).

Además, comparativamente, la antropología económica se ha aproximado a los cuatro sentidos en los que el discurso económico se ha referido al valor, más que la economía, pero lo ha hecho, no de manera teórica, sino más bien empírica, explorando mucho más sistemática y profundamente los orígenes y permutaciones del valor de costo, valor de uso, valor de cambio y valor de estima ²⁴ (cf. 2004, p. 122).

De acuerdo con Cook, se puede pensar en el origen mesoamericano de culturas mercantiles en el semidesierto queretano, si se asume que los pueblos indígenas de esta área, desde el tiempo de la conquista española han compartido un núcleo cultural económico (culturas mercantiles) que tiene raíces prehispánicas, en la presencia de mercados y comerciantes de Mesoamérica (2004, p. 10).

Así también, se podría pensar en un hipotético origen aridoamericano, pues a la región no sólo arribaron otomíes y españoles, sino pames y jonaces con distintos grados de presencia en el semidesierto, sobre la base de postular que las culturas mercantiles se originan con el reconocimiento sistemático por parte de los productores de que el propio conocimiento y energía encarnado (*embodied*) y gastado en objetos útiles para su propio grupo doméstico, podría ser intercambiado por otras cosas útiles (2004 p. 137).

Sin embargo, la presencia “actual” de Mesoamérica y Aridoamérica serían entendidas figurativamente y *cum grano salis*. Esto es sobreviviendo en ruinas o substancialmente

²⁴ Valor de costo, depende de la pregunta “cuánto cuesta fabricar algo”; valor de uso refiere a la utilidad del objeto; valor de cambio, a su valía en términos de otros artículos o dinero, y el valor de estima, que refleja no sólo la utilidad del objeto, sino la facilidad con que se adquiere, por medio del intercambio por otros objetos o por asignarle el propio tiempo y energía a su producción (2004, p. 121). Cuando se estudia el valor en este sentido amplio se implican diferentes tipos de análisis, como los enfoques formalista, simbólico o marxista (p. 122).

cambiando de forma, contenido, significado y función de la conquista y la colonia (cf. 2006, p 10).

Aún más relevante para este trabajo, se puede pensar en los orígenes culturales de distintas modalidades de valor y su incorporación en *fondos mutables de conocimiento* pertenecientes a agentes/sujetos en economías particulares (2004, p. 122).

Fondos de conocimiento que mutarían luego de que cada generación sucesiva aproveche o se beneficie de la cultura mercantil de la generación anterior, cambiando ese fondo sobre la base de la experiencia propia, por medio de ajustar, descartar, o agregar nuevos elementos (cf. 2004, p. 176).

Finalmente, es importante subrayar que las culturas mercantiles nos recuerdan que el desarrollo del capitalismo tuvo un semillero indígena no implantado por los españoles u otras fuentes externas (2004, p. 172).

En tanto que giran en torno al valor económico, en ellas, los intereses materiales siempre están en juego en su práctica, y en el fondo, en la sobrevivencia física misma. Por lo tanto, no es de sorprender que estas culturas mercantiles se encuentren entrelazadas con otras dimensiones de la cultura instrumental y no instrumental, especialmente aquellas que evocan la relación entre la gente y la naturaleza, lo “desconocido” supernatural, o la gente y su identidad (cf. 2004, p. 173).

El problema del trabajo abstracto

El valor en el capitalismo, la *estructura alienada* que identificó con la experiencia mundial de la sociedad y, por otra parte, su intersección con un tiempo histórico-etnográfico, en cuya trama se involucran distintas modalidades del valor, plantea una cuestión problemática en torno al *trabajo abstracto*.

El contenido de valor de las mercancías para Cook (2004) es múltiple, producto de la matriz sociocultural dentro de la cual son elaboradas, intercambiadas y utilizadas (p. 9).

Sin embargo, considera que la clave para entender la equivalencia y la commensurabilidad de la fuerza de trabajo en las formas precapitalistas reside en extender el concepto de Marx de trabajo social abstracto, como un denominador común a incluir en la matriz cultural de un sujeto valuador y en reconocer que la transferencia de mercancías no

siempre necesita ni en todas partes depende de criterios precisos y objetivos para reconocer el valor (cf. p. 132).

Para él existen incluso cálculos en especie, término acuñado por Weber (1978) para la posible realización y acumulación de valor de cambio en economías donde se presenta el trueque, un tipo de régimen de valor donde operan cálculos en especie para aproximarse a equivalencias, de las que, ha especulado, operaban en la Mesoamérica precolombina (2004, p.133).

Para Cook, en estas sociedades se realizaba el valor de uso/valor de cambio de las mercancías mientras que, la “gran transformación” ocurrida con el capitalismo, giraría alrededor del predominio de la búsqueda de la acumulación de ese valor de uso y de cambio, a través de la producción de mercancías con mercancías y no en su simple realización. En la historia, la realización de las mercancías sería llevada a cabo donde sea que un objeto fuese intercambiado para ser consumido por alguien más que su productor (2004, p. 134).

El *trabajo abstracto*, no puede ser para Postone una categoría transhistórica. Según él, el trabajo como actividad objetivadora tiene un papel social específico en el capitalismo, como esencia que debe expresarse necesariamente en modalidades de aparición. Modalidades que, al expresarse, velan la esencia por su dimensión “material”, supuestamente transhistórica (2006, p. 233).

Para Postone, el *trabajo abstracto* tampoco es una generalización mental de varios tipos de trabajo concreto, sino que es algo real (2006, p. 210). Se trata, más bien, de una actividad socialmente mediadora que es la sustancia de las relaciones alienadas (la *sustancia del valor*), mientras que su magnitud (*magnitud del valor*) solamente expresa el *tiempo de trabajo abstracto*, valor por unidad de tiempo, que no es creado por la naturaleza ni por las habilidades adquiridas por la humanidad (p. 267).

Por otra parte, el *trabajo concreto*, útil, productor de valores de uso, que Marx diferencia del trabajo abstracto constitutivo del valor, no se refiere a un tipo distinto de trabajo. Ambos, trabajo abstracto y trabajo concreto, refieren a dos aspectos del mismo *trabajo* en la sociedad capitalista (2006, p. 207).

Para Postone esta concepción dual del trabajo en el capitalismo refiere fundamentalmente a una oposición, detrás de la cual, se encuentra una interacción dinámica

que Marx intenta ilustrar en *El Capital* a partir de su noción de *tiempo de trabajo socialmente necesario*²⁵, y que tiene implicaciones muy importantes sobre la concepción de agencia en el capitalismo.

En primer lugar, *el tiempo de trabajo socialmente necesario* indica que cuando la mercancía es la forma general del producto, las acciones de los individuos constituyen una totalidad alienada que los limita y subsume. El valor, que opera como hemos dicho a una escala de la totalidad social, en términos de su magnitud (magnitud del valor), de valor por unidad de tiempo, producido por el tiempo gastado de trabajo, no se relaciona con la cantidad de bienes producidos (riqueza material)²⁶, ni con los incrementos de la productividad, pues estos forman parte de la dimensión social del valor de uso (2006, p. 375).

Sin embargo y, en segundo lugar, aunque la productividad no altera el valor total producido por unidad de tiempo abstracto, sí altera o determina a la propia unidad de tiempo²⁷(376).

Según afirma Postone, la crítica de Marx apunta a un paradigma de la producción basado en la circunstancia de que el núcleo del capitalismo tiene necesariamente una forma hipostasiada como la esencia de la vida social (2006, p. 238).

La *forma valor del trabajo social* estructurada por el *trabajo abstracto*, refiere a la cuestión del papel específico del trabajo en el capitalismo como esencia y como modo de aparición, y que lo diferencia de otras sociedades en donde las actividades laborales se encuentran insertas dentro de una matriz social manifiesta, sin “esencias” ni “formas de aparición” o “formas manifiestas”, que son “modos necesarios de aparición de la función única del trabajo en el capitalismo” (2006, p. 233).

²⁵ La cita que introduce Postone es la siguiente: Tras la adopción en Inglaterra del telar de vapor, por ejemplo, bastó más o menos la mitad de trabajo que antes para convertir en tela determinada cantidad de hilo. Para efectuar esa conversión, el tejedor manual inglés necesitaba emplear ahora exactamente el mismo tiempo de trabajo que antes, pero el producto de su hora individual de trabajo representaba únicamente media hora de trabajo social, y su valor disminuyó, por consiguiente, a la mitad del que tenía antes (Marx, 2007, p.48).

²⁶ La magnitud del valor se mide en términos del gasto de tiempo de trabajo, mientras que la riqueza material se mide en términos de cantidad y calidad de los productos creados (2006, p. 267)

²⁷ Lo que aparece como una paradoja se explica de la siguiente manera: la magnitud del valor está únicamente en función del gasto tal y como es medido por una variable independiente (el tiempo abstracto), aunque la misma unidad constante de tiempo aparecía como una variable dependiente de o redeterminada por los cambios en la productividad (2006, p. 376).

En las sociedades no capitalistas las actividades laborales no aparecen simplemente como trabajo, sino que se encuentran insertas socialmente y aparecen como una definición de la existencia social. En ellas, el trabajo no puede entenderse adecuadamente como acción instrumental, ni constituye la sociedad, pues carece del “peculiar carácter sintético que caracteriza al trabajo determinado por la mercancía”, e implican un concepto “muy distinto de naturaleza del que existe en la sociedad en que prevalece la forma mercancía” (2006, p. 240).

La cuestión que plantea la problemática del *trabajo abstracto* entre sociedades capitalistas y no capitalistas en los términos concretos de esta particular investigación, me ha llevado a conceder que el ixtle como mercancía era específicamente histórico.

El involucramiento de las fibras de agave, así como el papel del conocimiento, la acción instrumental y el conjunto de habilidades y actividades laborales a las que se vincularon estos valores de uso en las sociedades tradicionales precapitalistas del actual México, pertenecieron a una forma de totalización de la vida y a un *cálculo antropológico* diferentes al de la totalización del *valor*.

Aztecas e italianos

Duverger (1983) encuentra en el sacrificio azteca algo más que un culto al sol, pues considera realmente que se trata del punto clave de la totalización político-religiosa azteca, que el “sacrificio por arrancamiento del corazón que conforta y regenera a la vez el calor del cosmos y las profundidades de la tierra” es un tipo de sacrificio que parece *ejemplar*, con una bivalencia que le permite “desempeñar un poderoso factor de homogeneizador cultural” (p. 150).

El sacrificio azteca, según Duverger, se presenta como un acto cultural física y metafísicamente completo, globalizador de la ideología náhuatl, integrador de dioses diferentes o aparentemente opuestos, capaz de “amalgamar tanto la religión estelar de los chichimecas como la religión agrícola de los pueblos sedentarios” por lo que se sacrificaba en honor del dios de la caza, Mixcóatl, así como de Centéotl, dios del maíz (p. 1983, 151).

El sacrificio, entonces, refiere a una totalidad que rebaza la cuestión solar y se dirige a la plasticidad de la valoración azteca del sol/energía que no sólo concierne a la actividad

guerrera, sino al conjunto de las actividades económicas. Por esa razón, en la sociedad azteca el sacrificio humano se dedica “al dios del pulque y la diosa del maguey” así como a “los dioses del cielo y los del agua, al dios de los mercaderes y de los orfebres, al calor y al frío, a la muerte y al erotismo, al “espejo humeante”, al monstruo *cipactli* y a los límites del tiempo...” (1983, p. 151).

En la sociedad azteca, señala Duverger, la verdadera participación en el poder residía en la gestión del sacrificio, y los *pochtecas* o mercaderes posibilitaron que las victimas sacrificiales no se obtuvieran únicamente como cautivos de guerra, sino también como esclavos comprados y vendidos. A éstos que se los vestía como guerreros para establecer un simulacro de similitud formal, luego de que se les administrara un baño ritual, el cual confería al esclavo su vocación sacrificial y representaba una falsa semejanza, en la que el esfuerzo financiero sustituía el valor guerrero (1983, pp. 106-107).

Durante el período de auge del imperio azteca la función del sacrificio había crecido, lo mismo que la inflación de gastos sangrientos y festivos; riquezas cuyo consumo era de origen exterior (1983, p. 198).

El sacrificio que llevaban a cabo en su sociedad se apropiaba “en la periferia del sistema, [de] un potencial energético que transforma en su seno” (1983, p. 214) En ese sentido, podríamos pensar que quizás también la economía del sacrificio adquiría una forma “objetiva”: “si la tecnología es ritual, no por ello es menos real la importación de energía” (ibidem).

No obstante, de acuerdo con Duverger el aumento en el número de sacrificios que implicó su auge no se puede establecer con precisión porque “los aztecas sacrifican sin contar. Nada de retención, nada de cálculo. La energía cósmica desconoce la saciedad” (1983, p. 200).

Su elección cultural no carecía de racionalidad, lógica o eficacia, sino que sólo era distinta, y en su economía las categorías se asociaban al destino, la moral, el juego, el sacrificio, (1983, p.13), o a la fiesta²⁸ (Díaz, 2019, p. 445), en cuyo caso también comprendía

²⁸ Las fiestas activaban la circulación de bienes y personas a lo largo de amplias redes comerciales que permitían el flujo de productos como flores, plumas de aves preciosas, papel, mantas, copal, ingredientes culinarios. También implicaba la gestión de recursos a lo largo de diferentes periodos con el fin de contar con los medios suficientes para llevar a cabo los festejos a futuro (Díaz, 2019, p. 445)

un entendimiento de su productividad, pues las fiestas eran propiciadoras de la regeneración de tiempo:

La fiesta adquiere importancia como una actividad productiva en sí misma, independientemente de que remita a rituales generativos o de abundancia agrícola, pues al organizar a la gente en torno a actividades comunes se generan vínculos que producen relaciones significativas en diferentes escalas, con varios agentes. La fiesta es entendida en todo su potencial agentivo, como un aparato que genera vínculos y mantiene andando el mundo social y ambiental (Díaz, 2019, p. 440).

En el sacrificio, de acuerdo con Duverger, puede verse una totalidad de un amplio haz de valoraciones que desempeña una importante función sincrética y que 1) sirve de lazo de unión y de punto de convergencia entre heterogéneas figuras divinas, al tiempo que 2) se impone como fuerza *estructurante* del cuerpo social, como potencia de orden y de organización. Ofrece a los dirigentes aztecas un resultado tangible que va exactamente en el sentido de economía deseada (1983, pp. 152-153).

Esta *economía* no se “objetiva” con el dinero ni con ninguna forma de seudo moneda que circulara el mundo dominado por los aztecas, y en ella, la parte elemental del cálculo que realizan los agentes no parece depender del *trabajo abstracto* que pudiesen reconocer en las mercancías, ya que la economía es “el arte de gobernar la ciudad, técnica de administración del imperio”, al mismo tiempo que un intento sobrehumano por mantener el equilibrio cósmico “pues el porvenir de la sociedad mexicana está ligado a la pervivencia del cosmos íntegro, y son los hombres los que están encargados en conservar la marcha del mundo” (Duverger, 1993, p.13).

En contraste, sí parece hallarse un elemento sustancial en la circulación del *tonalli*, una irradiación lumínico-calórica que conformaba una totalidad a partir de “un sistema de irradiaciones personificadas que pasan de un cuerpo a otro para acumularse y circular entre las criaturas a manera de calor vital”, organizado en el *tonalpohualli* y registrado en los *tonalamatl*, como base de la cuenta del tiempo (Díaz, 2019, p. 112).

El *tonalpohualli* o calendario adivinatorio, comprendía los conceptos de tiempo, cosmos y persona y desbordaba al rito y a lo religioso²⁹, pues para los antiguos nahuas el tiempo mítico ejercía una influencia determinante sobre el tiempo humano, y sobre la sustancia del instante vivido (Gruzinski, 1995, p. 25).

El *tonalpohualli*, en una combinación de correspondencias de distintos ciclos que estructuraban el momento humano y dirigían la dinámica del cosmos, daba lugar a cálculos de importancia vital para el individuo y la sociedad, y era parte de un arsenal de prácticas destinadas a garantizar la supervivencia de todos (ibidem).

Esa era la función de los “contadores de sol”, los *tonalpouhque*, cuyo saber y cuyas “pinturas” orientaban el conjunto de las actividades humanas: la guerra, el comercio, las artesanías, el cultivo de los campos, los ritos de paso y de alianza: “todo tenía su cuenta y razón particular”. (1995, pp. 25-26).

Casi en un tiempo paralelo al auge azteca y al incremento del sacrificio, en la Italia de los siglos XIII y XIV, alrededor de las estimaciones de importancia vital comienza a predominar un “espíritu de empresa” despojado de rasgos románticos, por medio del cual el conquistador se ha convertido en un contable y comerciante que favorece las ideas de conveniencia, método y cálculo (Hauser, 1978, p. 357).

Lanzado como un desafío a los agentes económicos italianos gracias al volumen incrementado de mercancías y a la presencia del *tiempo de trabajo socialmente necesario*, ese “espíritu” presenta una nueva sistematicidad que vincula al valor con la acción social por medio de un sacrificio moderno:

El principio de la organización racional no era nuevo en la economía del Renacimiento, ni tampoco lo era la favorable disposición a abandonar un sistema de producción tradicional tan pronto como se experimentaba otro mejor; lo nuevo fue la coherencia con que se sacrificó la tradición al racionalismo, y la falta de consideraciones con que se valoró objetivamente todo factor de la vida económica, convertido en una partida de contabilidad. Sólo este racionalismo absoluto hizo

²⁹ ¿Podría acaso operar a espaldas de los actores y ser constitutivo de la conciencia, y ser constituido por las personas?

possible dar solución a los problemas que el incremento de tráfico comercial planteó a la economía.

La elevación de la producción exigía un aprovechamiento más intenso de la mano de obra, una división del trabajo más precisa y una mecanización progresiva de los métodos de trabajo; esto no significa sólo la introducción de maquinaria, sino también la despersonalización del trabajo humano y la valoración del trabajo única y exclusivamente según su rendimiento (Hauser, 1978, p.357).

Magnitud del valor

En su estudio sobre las culturas mercantiles, Cook (2004) considera que, lo que llama un enfoque de *trabajo abstracto/valor monetario* de Marx, confiere un método para estudiar la economía de todas las formaciones sociales, así como una base para entender cómo emergió el cálculo del valor desde sus orígenes subjetivos por medio de determinaciones progresivamente objetivas que facilitan cálculos de equivalencia del tiempo de trabajo más exactos (p. 114).

Para Cook lo que distingue a las sociedades precapitalistas y las sociedades capitalistas no pasa por la separación entre valor de uso y valor de cambio frecuente en la antropología. De acuerdo con él, la diferencia estriba en que un valor de uso/de cambio ontológico se presenta epistemológicamente en las sociedades precapitalistas sólo como producción y realización, mientras que en las sociedades capitalistas se presenta, además, como acumulación (cf. 2004, p. 134).

Para él, en las economías precapitalistas la realización del valor de cambio de las mercancías parece verse obligada a la ejecución de un “cálculo de equivalencias” posibilitado, generalmente, por pautas uniformes de medida, o incluso por pautas por las que el valor de retorno puede estar “suficientemente cerca” a una cantidad de artefactos o de servicios (cf. 2004, p.148).

Sin embargo, la profunda investigación de Postone no considera que los cálculos de equivalencias se regulen por el intercambio.

El *trabajo abstracto* de la sociedad capitalista es una categoría que remite a un proceso social, en el cual se abstraen las cualidades específicas de los diversos trabajos concretos implicados, y cuya objetivación es el valor:

como todo aquello que constituye una mediación social “objetiva”, general, el trabajo abstracto no se expresa ni en términos de objetivaciones de trabajos particulares concretos, ni se mide por su cantidad. Su objetivación es el valor, una forma separable del trabajo concreto objetivado, es decir, de los productos particulares (2006, p. 260).

El proceso social de abstracción de la especificidad de los objetos, actividades y personas, así como su reducción a un común denominador “esencial” supone, también, un proceso de cuantificación (2006, p. 261).

Sin embargo, medir el *valor* es algo muy diferente a medir la riqueza material. Según Postone, para Marx, cuando la riqueza material es la forma social dominante, ésta no se media a sí misma socialmente, sino que es “evaluada” y distribuida por relaciones sociales abiertas como los vínculos sociales tradicionales o las relaciones de poder (2006, p. 260).

El *valor*, por su parte, es una clase peculiar de riqueza no mediada por relaciones sociales abiertas, que es en sí misma la dimensión automediadora de las mercancías y se expresa por una medida que no está en función directa de los bienes producidos, sino de la *magnitud de valor* (ibidem).

Según Postone, la *magnitud del valor* es una categoría que remite a una abstracción de cantidades físicas de los productos intercambiados reducida a un denominador común que no resulta evidente, que es, más bien, “esencial” u “objetivo” (2006, p. 261). Lo que se calcula o se mide, no son las cantidades físicas de las diferentes mercancías producidas, aunque pueda traducirse a ellas y convertirse en “50 yardas de tela, 400 toneladas de acero, 900 barriles de petróleo, etc.” (2006, p. 260).

En realidad, la commensurabilidad de las mercancías se constituye y es constituida por una mediación del valor que mide la cantidad de trabajo por su duración en el tiempo, una cantidad de “sustancia generadora de valor” que es cantidad de trabajo contenida en el valor de uso (ibidem).

Según Postone, Marx trata de justificar que en la sociedad capitalista la *magnitud del valor* está determinada temporalmente, y no es simplemente determinación categorial del intercambio, sino de la producción y de la dinámica de la totalidad (2006, p. 261).

El *tiempo de trabajo socialmente necesario* se distingue como la determinación temporal de un tipo de tiempo abstracto históricamente excepcional. Se trata de un tiempo que determina la *magnitud de valor* de las mercancías (2006, p. 262).

Lo relevante de esta cuestión gira en torno a una noción que interrelaciona agencia y proceso social que nos trae de vuelta a aquello que se delineaba al comienzo de este capítulo de introducción, cuando nos inclinamos por una concepción de la otredad en la sociedad moderna, como *diferencia conectada*.

La determinación de la *magnitud del valor* de una mercancía, en realidad, es un proceso social de objetivación del valor, porque implica una “mediación social general de la acción individual”, mediante la cual, se constituye “una norma general externa que actúa reflexivamente sobre cada individuo (2006, p. 262).

El tiempo de trabajo que sirve como medida del valor no es individual y contingente, sino *social y necesario*. Lo que indica la determinación de la *magnitud del valor* de una mercancía como *tiempo de trabajo socialmente necesario*, es que el punto de referencia es la sociedad como un todo (Cf. p. 262). Una totalidad en la que el trabajo como mediación, tiene un carácter temporal por el que el *tiempo se convierte en una necesidad* (2006, p. 263).

Por esa razón, en la *forma social* que totaliza el valor la *agency* implica también algo históricamente inédito.

La agencia humana es *necesaria* para que se cumplan las “leyes del movimiento” de la *estructura alienada* de la sociedad capitalista que, aunque opera a espaldas de los actores sociales es simultáneamente, constitutiva de la conciencia y de la acción, y constituida por las personas (2006, p. 497).

Agencia y cálculo

Según Postone, el análisis de Marx implica que, aunque los actores sociales no son conscientes de las formas estructurantes esenciales de la sociedad capitalista, lo que media

entre ellas y la acción social, es una relación sistemática entre las “formas subyacentes” o inconscientes de la *forma valor* y las “formas manifiestas” que sirven de base para la acción. En esa relación sistemática, las “formas manifiestas” expresan y velan las “formas subyacentes” cuando, por ejemplo, el plusvalor se presenta como beneficio (2006, p. 504).

Sin embargo, es el mismo Postone, quien remarca la cuestión teórica pendiente respecto de la relación entre estructura y acción, pues al tratar únicamente sobre la lógica estructural subyacente del capitalismo, es necesario investigar cómo el valor es constituido por las personas y cómo puede ser operativo aun cuando no sean conscientes de su existencia. (cf. 2006, p. 504).

Para abordar esta cuestión en torno a las “formas manifiestas” del valor en aras de poder elaborar una investigación antropológica de corte histórico, he encontrado útil un enfoque que puede ser operativo.

Este consiste básicamente en suponer que, a partir de determinado momento, en el territorio rural del que formaba parte el semidesierto queretano, la riqueza material dejó de ser la forma social dominante y los “agentes del capitalismo” más que situados entre campos de fuerza como los consideraba Wolf, pueden ser descritos como *actores-mundo* de la *magnitud del valor*.

Para ese propósito he tenido en cuenta una propuesta de capitalismo con una perspectiva particular sobre el mercado mundial:

El capitalismo es un esfuerzo violento, continuo, incansable, para definir, formatear, reunir, unificar, extender una esfera autónoma, la economía de mercado, que tendrá sus propias leyes, su propia historia, su propia esencia y que llevaría ese nombre “el capitalismo”, agente único, terminal de toda historia posible (Callon & Latour, 2011, p. 173).

Aunque esta “extensión” de la economía de mercado, en la que se representan de manera irónica las “leyes del movimiento” en el capitalismo, soslaye la direccionalidad productivista que he tratado de poner en el centro del análisis en este trabajo, esta perspectiva me pareció útil para abordar la cuestión de las “formas manifiestas”, a partir de la noción de agencias calculativas.

Particularmente, si consideraba que podían ser entendidas como una especie de agencia económica peculiar, resultado de una forma histórica específica, en la que el papel del trabajo en el capitalismo no es evidente:

La fuente de ese movimiento sin fin se halla en la construcción incansable de centros de beneficio que ahondan permanentemente en una asimetría entre unos agentes económicos en lucha para aumentar sus capacidades de cálculo y de especulación con el objetivo de integrar y de preformar las capacidades de los demás agentes. El capitalismo no es, en consecuencia, ni un ser de razón ni un fenómeno observable directamente; no es ni una construcción teórica que, sobre la base de conceptos y de abstracciones sucesivas descubriría una realidad oculta, ni una evidencia que se desvelaría al observador avisado. Es ambas cosas al mismo tiempo: es la teoría de su propia práctica y la práctica de su propia teoría, el formateo de su propio formateo (2011, 173).

Calcular, sostiene Callon, es una compleja práctica colectiva, cuya realidad material involucra cifras o cantidades de dinero, medios escritos e inscripciones decisivas para realizar cálculos (1998, p. 4-5).

Sin embargo, sin importar cuan bien o mal informado se pueda estar, no se debe inferir que existen seres calculativos, ni tampoco que sus cálculos se expliquen por medio de marcos culturales, ni que su competencia sea construida cultural o socialmente (1998, p 5).

Sin importar las mediaciones por medio de las cuales esta influencia es supuestamente ejercida, se asevera que en todos los casos ciertas estructuras o formas culturales favorecen el cálculo y los intereses egoístas mientras que otras inducen a los agentes a ser altruistas, desinteresados, generosos o incluso, a donar gratuitamente (1998, p. 5).

Para llegar a ser calculativas, las agencias ciertamente necesitan estar equipadas, pero este equipo no se encuentra en el cerebro de los seres humanos ni en sus marcos socio-culturales o sus instituciones (1998, p. 6).

Si los agentes pueden calcular sus decisiones es porque son *actores-mundo* (1998, p. 8), agentes que pueden calcular sus decisiones independientemente del grado de incertidumbre respecto del futuro, porque están enredados (*entangled*) en una red de

relaciones y conexiones; no se tienen que abrir al mundo porque contienen al mundo. (ibidem).

Las agencias calculativas son relationales, pero sus relaciones están delimitadas y desbordadas por el mismo cálculo³⁰, por aquello que no es tomado en cuenta y puede ser considerado una externalidad.³¹ Sin esta “delimitación” que permite proveerse de una clara lista de entidades, estados del mundo, posibles acciones y resultados esperados de esas acciones, ningún cálculo es posible (cf. 1998, p. 19).

Para delimitar las acciones los agentes movilizan *objetos-límite* que permiten el enmarcamiento o delimitación (*framing*), y que son frecuentemente obviados para pensar el cálculo de agentes/sujetos. Entre estos objetos destacan, por ejemplo, los derechos de propiedad³², las monedas³³, la metrología³⁴ o el marketing³⁵.

El cálculo no podría existir sin herramientas de cálculo. Nociones como costo y ganancia dependen directamente de herramientas de contabilidad, pero más interesante es la relación entre lo que ha de ser medido y las herramientas usadas para medirlo. Los instrumentos no sólo registran una realidad independiente, sino que contribuyen poderosamente a darle forma, únicamente por medirla, a la realidad que ellos miden (1998, p. 23).

³⁰ Delimitar demarca la red de relaciones que deben tomarse en cuenta y aquellas que deben ser ignoradas (1998, p. 15).

³¹ Ésta denota todas las conexiones, relaciones y efectos que los agentes no toman en cuenta. Muestra todo el trabajo hecho, todas las inversiones llevadas a cabo para hacerlo visible y calculable y permite que concluyan los cálculos (1998, pp. 16-18).

³² Para que existan las agencias debe haber procedimientos de atribución de acciones y de sus efectos (1998, p. 21).

³³ También facilitan la emergencia de agencias calculativas, provee una unidad de cuenta sin la cual ningún cálculo es posible. El dinero se requiere porque delimita el círculo de acciones entre las cuales la equivalencia puede ser formulada. Hace commensurable aquello que antes no era (1998, p. 21).

³⁴ El establecimiento de una metrología anclada a instrumentos que permiten a los agentes establecer correspondencias cuantitativas (1998, p 21).

³⁵ El marketing como un conjunto de herramientas y prácticas tomadas de profesionales y reconfiguradas por especialistas de marketing “académicos”, tras numerosas transformaciones y generalizaciones, terminaron en la cabeza de los profesionales. Así es como la progresiva estandarización de la gente de la mercadotecnia y la constitución simultánea de la disciplina puede ser explicada. El mismo movimiento también establece prácticas, particularmente, materiales, que tienen un impacto en los consumidores mismos. El marketing social también contribuye a la emergencia de agencias calculativas donde son menos esperadas, por ejemplo, en aquellas áreas donde la ganancia había estado hasta entonces prohibida (1998, p. 27).

Rastrear estos objetos-límite en la historiografía también contribuyó a tener en cuenta ciertos documentos bibliográficos que junto con los documentos orales permitieron identificar el desarrollo del EAI.

Más concretamente, permitió identificar en provecho de la investigación, prácticas que desde su origen constituyen aquella totalidad implicada en el capitalismo. La noción traída a cuenta de culturas mercantiles me ha parecido también más localizable en la bibliografía a partir de estos objetos.

Cook (2004) señala que ya sea en economías precapitalistas, no capitalistas o capitalistas, bajo la rúbrica de culturas mercantiles se involucra a una pluralidad en la que hay tantas subculturas específicas, como existen mercancías (p. 9).

Aunque nos hemos inclinado por ahondar la diferencia entre este tipo de sociedades a partir de una teoría crítica del capitalismo que nos colocó en una peculiar forma de historicidad, la noción de culturas mercantiles, me pareció pertinente para rastrear la emergencia de unos *actores-mundo* que han estado vinculados a la reproducción del valor a partir de la mercancía ixtle, en una sociedad direccionalmente dinámica.

La commensurabilidad de la fuerza de trabajo en las culturas mercantiles del semidesierto queretano, no es entendida como un denominador común de un sujeto valuador transhistórico a incluir en su matriz cultural.

Se entiende, más bien, que en la estructuración de la *matriz cultural del semidesierto* se debe incluir la posibilidad de que un cálculo antropológico moderno, medir *la magnitud del valor*, haya tenido un papel de primer orden a partir de determinado periodo de la historia, con el surgimiento de una sociedad mundial inédita.

Las culturas mercantiles específicas de las mercancías del semidesierto son consideradas, más bien, en términos de culturas que pudieron realizarse en la modernidad, parafraseando a Echeverría (2000), inventando estrategias para pasar a la densa zona de un efecto *rutina* productivista.

En los capítulos siguientes (capítulos II y III) se intenta mostrar cómo el “capitalismo” y su forma de imponer *el tiempo de trabajo socialmente necesario*, prefiguraron en el semidesierto queretano un espacio artesanal que he adjetivado como *ixtlero*.

Un espacio poblado por agencias calculativas que, en distintos períodos, al reproducir la *forma valor* con la contribución particular de su matriz cultural, han estabilizado distintas formas de organización de relaciones mercantiles, regularidades que de acuerdo con Callon (1998), se pueden identificar con *leyes del mercado*³⁶ que solo existen temporalmente (Cf. p. 48).

³⁶ Son leyes cambiantes asociadas a mercados específicos, y son locales, transitorias, pero que dependen de arreglos heterogéneos, otorgándoles por esa razón cierta solidez (1998, p. 48).

Tiempo histórico

Capítulo II. *Efecto rutina* antes de la plusvalía relativa

Ixtle y capitalismo

En México, ixtle, ya desde sus definiciones comunes,³⁷ implica dimensiones lingüísticas, culturales, biológicas, geográficas, mercantiles, tecnológicas y políticas. Su historicidad conjunta la trama compleja de producción y reproducción de relaciones sociales en las que la obtención de fibras duras y diversos usos de los agaves, son *necesarios* para la sobrevivencia de muchas poblaciones rurales, especialmente aquellas donde predomina la aridez.

El ixtle forma parte de la larga e intensa relación que diversos grupos indígenas han tenido con el género *Agave* en la mayoría del actual territorio nacional. Su empleo como alimento y fibra que, de acuerdo al registro arqueológico data desde hace al menos siete mil años (García, 2007, p. 15), aunado a la presencia de una enorme diversidad de especies del género (en México se encuentran 150 de las aproximadamente 200 especies existentes) (2007, p. 19), confluyen a la constitución de una simbiosis de los pueblos mesoamericanos y aridoamericanos con estas plantas, en la que se considera a México como el epicentro biocultural de esta relación³⁸.

La relación entre ixtle y capitalismo, en México, resulta también un desafío arqueológico e histórico, de larga duración, mucho más allá de los límites con los que tradicionalmente se identifica al capitalismo: la gran maquinaria industrial y el trabajo de un proletariado “libre” de sus propios medios de producción.

Si bien la producción capitalista de finales del siglo XIX había incrementado en gran medida la demanda de materias primas y alimentos, y en consecuencia se había creado un amplísimo mercado mundial en donde regiones enteras se especializaron en alguna materia

³⁷ Por ejemplo, en el Diccionario de Mejicanismos de Francisco J. Santamaría aparecen tres significados para la palabra ixtle:

1. Nombre genérico, aztequismo que se ha hecho de uso universal para llamar toda clase de fibras vegetales.
2. Nombre que se aplica al género vegetal de los Agaves y a las plantas que forman y que producen fibra, características de México, en numerosísimas especies que tienen nombres peculiares y regionales.
3. Por extensión y en términos de charrería, la reata de lazar, el peal, la lechuguilla, y esto por donaire (Giraldo, 1961).

³⁸ Cf. el prefacio a esta obra sobre el mezcal en Oaxaca de Domingo García (2018) escrito por la Dra. Ana G. Valenzuela-Zapata.

prima, cosecha o estimulante³⁹ (Eric Wolf ([1987] 2016, p. 376), con cierta frecuencia, aparecen modelos que encasillan a las producciones artesanales de la era preindustrial en un esquema de economía natural.

Para Peña (2002), por ejemplo, la explotación del ixtle de lechuguilla en México se puede caracterizar en dos períodos. El primero, cuya forma de explotación tendría básicamente fines artesanales y de uso doméstico, se situaría desde la época prehispánica hasta la década de 1880. A partir de entonces se gestaría un sistema “histórico” de explotación del ixtle (Cf. pp. 6-7).⁴⁰

En realidad, en este prolongado período de supuesta “economía natural” la explotación del ixtle y la fabricación de mercancías había experimentado, al menos desde la colonia, el eslabonamiento con la actividad minera por medio del abastecimiento de costales y jarcia (Kuntz, 2010, p. 283).

Además de que la llamada “economía natural” es más bien una extraordinaria excepción en la historia humana, las implicaciones de un modo capitalista de dominación de la *forma del trabajo social* se dejan sentir mucho antes de la máquina, como una coacción cambiante que la prefigura. El ixtle y su señorío han tenido que ir al paso, resistiendo e integrando esa demanda del capitalismo

Monedas

«Cortés le preguntó si Montezuma tenía oro. Y como respondió que sí, “envíenme”; dice, de ello”, pues tenemos yo y mis compañeros mal de corazón, enfermedad que sana con ello”. Y cuando los tesoros del emperador fueron repartidos entre los conquistadores, no se hallaba ya ni oro ni plata en cantidades apreciables en ninguna parte del imperio azteca. Bernal Díaz del Castillo, que participó

³⁹ Esta especialización regional del mercado mundial, demandaba que en otras regiones se cultivaran alimentos o movilizaran su mano de obra hacia estos centros productivos, con consecuencias en los niveles de la casa, el parentesco, la comunidad, la región y la clase (ibidem).

⁴⁰ Lo que no impide que su trabajo presente una articulación extraordinaria de ese sistema histórico. Así, se conformaría una periodización muy detallada a partir de esa fecha. Entre 1880 y 1929, inicio y auge de la explotación para uso industrial; 1929, inicio de la crisis de la demanda mundial, seguido del inicio del reparto agrario en 1931, y de la movilización campesina que desembocaría en la organización de la empresa estatal La Forestal, F.C.L. en 1939. El período de 1947 a 1960, marcaría el inicio de la declinación de la explotación del ixtle y del incremento de las fibras sintéticas, y desde entonces hasta 1980, comprenderían los primeros años de un grave problema social, que partir de 1981 con la introducción del neoliberalismo, se agravaría por el retiro del apoyo a las organizaciones campesinas y por la liquidación y privatización de La Forestal.

personalmente en la Conquista, recordó más tarde: «como veíamos que en los pueblos de la redonda de México no tenían oro, ni minas, ni algodón, sino mucho maíz y magueyales, de donde sacaban el vino, a esta causa la teníamos por tierra pobre, y nos fuimos a otras provincias a poblar» (Brading, 2015, p. 15)⁴¹.

La extensión del epígrafe se justifica pues ilustra, además de otras cuestiones, un punto importante: los magueyales, podríamos decir, carecían de valor en el cálculo de los conquistadores ibéricos.

Antes del descubrimiento de la enorme fuente de riqueza del mineral argentífero novohispano los españoles se habían abandonado a una búsqueda frenética no sólo de metales preciosos, sino que importaron ganado de Europa, se apoderaron de tierras para cultivar trigo, e incluso Cortés se aventuró a la búsqueda de perlas en el Golfo de California para hacerse de productos con valor comercial (Brading, 2015, p. 16).

Para estas y otras formas de uso de los recursos se utilizó el trabajo forzado de los indios. Aunque era organizado por nobles y caciques tribales, este tipo de trabajo funcionó en provecho de los encomenderos y la Iglesia. Pero entre 1560-70 la Corona destruyó este sistema de gobierno indirecto debido a la escasez de mano de obra y de tributo, por lo que exigió que campesinos libres y siervos pagaran el tributo sobre una base personal, sin que los jefes indígenas pudiesen cobrarlos ni en especie ni en trabajo (2015, pp. 18-19).

Luego de la conquista los españoles pusieron en circulación la moneda mínima de medio real que resultaba demasiado costosa para las necesidades habituales de los indios, y con la que, además, tenían dificultad para el reconocimiento y manejo de sus valores. Por esa razón, persistieron en el uso medios de cambio como cacao, maíz, algodón y otros productos y materiales con los que estaban más familiarizados, mientras fracasaban los intentos de incorporarlos al nuevo sistema de moneda (Torres, 1998, p. 90).

Finalmente, se estableció la equivalencia del grano de cacao como moneda a partir de 1555 en tres bolsas o *xiquipillis* de cacao por 21 pesos 3 reales 5 granos, volviéndose el cacao

⁴¹ Brading en este párrafo cita primero al cronista Francisco López de Gómara, en su *Historia General de las Indias*, y luego, al historiador mexicano Francisco del Paso y Troncoso, en el tomo III de 1905, *Papeles de Nueva España*.

un medio generalizado del intercambio en detalle, aunque con la peculiaridad de sólo una variedad específica se utilizó en el comercio (1998, pp. 90-92).

En las minas surgió la práctica de la “pepeña”, que comprendía el compromiso por parte de los trabajadores de apartar un número fijo de “tenates”⁴² con mineral al propietario, quien les permitía apartar una cantidad fija de piedras o pepenas. Los indios comenzarían así a recibir horas extras con el pago de una parte de plata, o a vender el mineral a los compradores para elevar el mísero salario que obtenían. Sin embargo, en la construcción de su cálculo

Muy pronto, en el secreto de la mina, los indios se acostumbraron a seleccionar y a apartar las piedras más prometedoras sin que el patrón pudiera impedirlo, por el riesgo de ser abandonado por sus obreros. Pero los esclavos negros y los trabajadores indígenas no tardaron en dejar de hacer esas distinciones y esos juegos de prestidigitación, y llevaron directamente a comerciantes, vendedores o taberneros el metal que extraían y separaban, cualquiera que fuese su proveniencia. Los taberneros se acostumbraron a darles de beber generosamente en sus establecimientos para animarlos u obligarlos a entregarles regularmente su parte de pepenas y de “metales hurtados” [y] los artesanos indígenas, carpinteros o albañiles de quienes no podían prescindir los mineros, sabían hacer valer su talento mejor aún; tomaron la costumbre de exigir altos salarios y de imponer sus condiciones (Bernard & Gruzinski, 1999, p. 284).

También surgieron otras formas de moneda informal como las llamadas platas de rescate⁴³. Posteriormente aparecerían los tlacos, “un tercer tipo de cambio no emitido por la autoridad que consistía en fichas de cuero, jabón, suela, cobre o algún otro metal útil o material, cuyo valor era de 1/8 de real, fabricados por los tenderos para darlo como vuelto a sus parroquianos”⁴⁴ (Torres, 1998, p. 92).

⁴² Recipientes. Los términos “pepeña”, “tenate” o “tequio”, equivalen a la cantidad de mineral que un trabajador convenía en entregar a su patrón, son todos tomados del náhuatl, signo de la impronta dejada por las culturas indígenas en las minas (Bernard & Gruzinski, 1999, pp. 284-285).

⁴³ Piezas argentíferas aún no sometidas a la fundición y amalgamación y en consecuencia no acuñadas.

⁴⁴ “Existen testimonios de que los tenderos también acuñaban signos con valor de ¼ de real (“cuartillas”) y de 1/8 de real (“pilones”). “Es preciso tener en cuenta que tras de una inútil acuñación de moneda de cobre (o

La circulación del tlaco en la economía novohispana puede ser descrita de la siguiente manera:

El parroquiano menesteroso adquiría algún producto barato en el tendajón y recibía el vuelto en tlacos. La poca oportunidad de utilizar estas fichas en fechas próximas, lo apremiaba a venderlas a quien pudiera [...] varios tenderos en urbes como México, contaban con intermediarios que les permitían recuperar los tlacos y ponerlos nuevamente a circular. En ocasiones los tlacos caían al mercado del baratillo, donde se les remataba como metal viejo. Entre la pulperia y el baratillo estaban agentes como las indias vendedoras de melcocha, que admitían en pago todo tipo de tlacos, metal viejo, clavos y demás materiales. El reciclaje de tlacos del baratillo a la pulperia se realizaba por quienes lo adquirían en aquel mercado y procedían a emplearlos de nuevo con el tendero emisor (1998, p. 94).

Los indígenas también aprovecharon las tecnologías exóticas y complejas e intentaron aumentar sus capacidades de cálculo como agentes económicos en torno, por ejemplo, al trabajo de lana, en una especie de espionaje industrial que fue llevado a cabo por algunos indios sobre todas las fases de su fabricación y su lavado hasta llegar al tejido

desde que la lana se lava hasta que sale labrada y tejida en el telar, y cuando los otros indios maestros iban a comer y en las fiestas, los dos tomaban las medidas de todos los instrumentos y las herramientas, así de peines, tornos, urdidero, como del telar, peines y todo lo demás, que hasta sacar el paño son muchos oficios (Bernard & Gruzinski, 1999, p. 265)⁴⁵.

Romano (1998), quien ha analizado la circulación de monedas y seudo monedas en el México colonial, le ha dado forma a un cúmulo de información histórica para ofrecer una versión de la economía mexicana colonial. En ella, reconoce la existencia un dualismo geográfico resultado de las peculiaridades regionales.

No obstante, para caracterizar una economía en conjunto, los dualismos, como economía de mercado y economía natural, considera, son de poca utilidad. Lo importante

“vellón”) emprendida en 1542, así como de moneda de plata de 1 cuartilla hacia 1551, la autoridad virreinal renunció a imponer circulante oficial para transacciones menudas” (1998, p. 92).

⁴⁵ Gruzinski cita al misionero franciscano, Motolinia.

para caracterizar a la economía de la sociedad del siglo XVIII, es que coexisten las dos, siendo la economía natural transversal a la economía monetaria (1998, p. 239).

La lucha temprana de los agentes económicos para aumentar sus capacidades de cálculo en la economía mexicana de la colonia, operaba en torno a un sistema “fundado en la marginación del mayor número posible de actores económicos de la circulación monetaria” (1998, p. 207)

En esa economía, existían comunidades indígenas en las que trabajaban pequeños productores independientes, propietarios de pocas tierras, o numerosos trabajadores que además del salario disponían de parcelas para complementar las bajas retribuciones, pues el grueso de los agentes desplegaba sus estrategias de sobrevivencia en una parte de la economía equivalente en importancia a las formas de economía informal vigente en la actualidad (2004, p. 427).

Rendimiento

Mantenerse al día para el capital minero, corría parejo con la necesidad de extraer el mineral de cada vez mayores profundidades, pero el aumento de los gastos de operación resultaba fundamentalmente de tratar de sostener la producción, y por tanto se volvió necesario recoger cantidades mayores, pues el rendimiento de las minas declinó notablemente entre 1580 a 1610 (Lang, 1977, p. 25).

Esta cuestión hizo indispensable la búsqueda de mineral de “mejor ley” que, en los primeros años había sido de 50 marcos⁴⁶ por quintal de mineral, y para 1600 en Nueva Galicia había declinado a 2 marcos por quintal (*ibidem*).

Al norte de la antigua Tenochtitlán, las tierras del Valle del Mezquital del actual estado de Hidalgo y sus recursos, se habían puesto *en valor* por medio de las Relaciones Geográficas, y en 1548 los colonizadores reconocieron en esa región una población numerosa y tierras fériles que permitirían el sustento, el intercambio comercial y el tributo (Melville, 1999, p. 189).

⁴⁶ Un marco equivalía a ocho onzas de plata y era la unidad con que se medía el metal.

Sin embargo, en la relación geográfica de 1579-1581 su evaluación había cambiado radicalmente, pues ya no se consideraba una región idónea para el cultivo del trigo, sino como un sitio apto para el apacentamiento de ovejas (1999, p. 190).

Al parecer este cálculo de los agentes económicos preponderantes se había expresado en que los españoles tomaron decisiones basadas en los niveles de producción vigentes en el tiempo de la conquista. Sin embargo, habían dejado como una externalidad la capacidad de la tierra de soportar regímenes diferentes, en los que, según Melville, la fragilidad de los ecosistemas había permanecido oculta al cálculo español debido a que había sido enmascarada por la productividad de los modos indígenas de explotación de recursos (1999, p. 28).

Este esquema de rentabilidad implicó, de acuerdo con Melville, un proceso de cambio medioambiental subyacente que desplazó un paisaje centrado en el ser humano, a uno centrado en el ganado (cf. 1999, p. 29).

Los otomíes que habían habitado el Valle del Mezquital hasta mediados del siglo XVI eran extraordinarios agricultores que habían hecho posible la adaptación de una población numerosa a un ecosistema frágil, sembrando maíz, frijol, calabaza, chile, jitomate, amaranto y salvia cuando tenían disponibilidad de agua como en el caso del riego. Mientras que, en las áreas sin riego, la subsistencia dependía del maguey, el nopal y el mezquite, del aprovechamiento de fauna salvaje, de aves, reptiles y gusanos, así como de hondonadas húmedas para la siembra de maíz, chile y calabaza (1999, pp. 51-52).

En esa región los españoles habían introducido el pastoreo de ovejas, pero debido a su densidad demográfica, su gran productividad y a la extensión de ciertas áreas de bosque, no percibieron la fragilidad del ecosistema y destruyeron la base ambiental de la forma de vida conseguida por las poblaciones otomíes (1999, p. 54).

Entre las consecuencias más importantes de la degradación del ambiente provocada por el ganado, estaba la expansión del matorral xerófito, el cual incluía el agave lechuguilla, de donde eventualmente se obtendría el ixtle, una mercancía fundamental para el futuro otomí y su intersección con la *forma valor del trabajo social*.

No obstante, la invasión del matorral había ocurrido de manera diferenciada pues la intensidad del pastoreo no encontró las mismas condiciones en las distintas subregiones del Valle.

En la región de Tula en el centro-sur, que había sido de las primeras en ser explotadas para el pastoreo, las tierras de labranza y las laderas de cerros que habían perdido su capa vegetal fueron invadidas por especies como lechuguilla, yuca, tuna, nopal, ocotillo, mezquite y cardón (1999, p. 110).

En los llanos del centro-norte, con menos recursos, empezaron a sufrir estragos de la aridez hacia el último cuarto del siglo cuando los matorrales xerófitos cubrieron las llanuras cerca de Ixmiquilpan (1999, p. 117).

La subregión que conformaba el territorio de la Provincia de Xilotepec no se vería afectada por una utilización tan intensa de animales de pastoreo durante el siglo XVI. El cálculo de la ganancia encontraba poco sitio para expresarse en su territorio por la modesta actividad económica: una mínima extensión de tierra dedicada a la ganadería, la ausencia de minas y de hornos de cal, y hacia la parte norte, alrededor de Huichapan y del pueblo de indios de Tecozautla, las dificultades aumentaban por la amenaza chichimeca (1999, pp.127-128).

Al noroeste de estos pueblos, del otro lado del río San Juan se encontraban “las Chichimecas” un territorio que había experimentado la acción evangelizadora de franciscanos y agustinos y congregado algunos pueblos de frontera en la región de Tolimán.

Sin embargo, esos parajes áridos al norte de San Juan del Río, en “tierra de guerra”, carecerían de valor hasta el desarrollo de *formas áridas de uso de la tierra* que permitieran su producción.

Formas áridas de uso de la tierra

De acuerdo con Melville (1999), la distinción entre la región del Valle del Mezquital y Querétaro tiene su origen en el reordenamiento que se dio a partir de la división de la enorme encomienda de la Provincia de Xilotepec⁴⁷ entre Beatriz de Andrada, viuda de Juan

⁴⁷ La provincia de Xilotepec se estableció al completarse el primer tercio del siglo XVI. En 1534 existían cuatro grandes provincias llamadas México, Coatzacoalcos, Las Mixtecas y Michoacán. A partir de la Provincia de México, se formó la Provincia de Xilotepec, y desde ahí, conforme iban ganado territorio hacia el norte, se

Jaramillo, quien antes había estado casado con Marina, la intérprete de Cortés, y la hija de Marina, María Jaramillo⁴⁸.

Esta división se vio reforzada posteriormente por dos eventos que resultaron en un uso diferenciado de la tierra entre las dos regiones. Por una parte, el movimiento al sur de los grupos chichimecas y por el otro, la expulsión del ganado hacia las planicies del norte (1999, p. 38).

Este movimiento al sur de los indios chichimecas delineó una frontera con las comunidades indígenas agrícolas otomíes en torno a una “tierra de guerra”, un pasaje entre una zona segura que atravesaba el Valle del Mezquital, y otra conflictiva hacia el noroeste, del otro lado del río San Juan (1999, p. 40).

Fue hacia esta región que el Bajío conformaría “la extensión sureña de los llanos del norte”, a donde se expulsó al ganado mayor (vacas y caballos) y donde abundaban los indios belicosos, mientras que en el Valle del Mezquital se criaba ganado menor (ovejas, cabras y cerdos) (*ibidem*).

La orientación estanciera y ganadera de Querétaro se ha considerado, en parte, como resultado de la explotación minera en Zacatecas de 1550, que junto con el resto del desarrollo minero originaron el nacimiento de ciudades intermedias como Silao, Celaya, León, y la misma ciudad de Querétaro, donde se produjeron las necesidades de abastecimiento de los distritos mineros. Los estancieros aprovecharían los precios altos de los productos agrícolas en el norte como una forma de hacer rendir sus propiedades y hacia el siglo XVI y XVII las estancias se verían reemplazadas por una orientación hacia el cultivo agrícola (Cáceres, 2010, pp. 63-64).

Pese a todo, Melville (1994), va insistir que la forma que adquirieron las haciendas ganaderas tendría una relación con lo que hemos denominado la *forma valor*, y con el *efecto rutina* que involucra, aunque ella pone el peso en los cambios ambientales.

fueron creando nuevas entidades jurisdiccionales como corregimientos, reales de minas y alcaldías mayores. En 1552, con la creación del Corregimiento de la zona minera de Xichú —en la Sierra Gorda del actual estado de Guanajuato— se formó su frontera norte. Más tarde, en 1577, tras la formación de la Alcaldía Mayor del pueblo de Querétaro, cuya jurisdicción incluía los pueblos de San Juan del Río y Tequisquiapan se empezó a trazar su delimitación al sur (Mendoza, 2016, pp. 23-24).

⁴⁸ Beatriz de Andrada retuvo la porción conocida “mitad de Xilotepec” y Marina Jaramillo la “mitad de Querétaro” (1999, p. 37).

Las haciendas aparecieron en el Valle del Mezquital después de 1580 y ya en los primeros años del siglo XVII formaban parte del sistema de producción rural. Sin embargo, aunque la fuerza de trabajo y los mercados a los que accedían conformaron variables muy importantes en su formación, Melville reconoce que en esa región se habían desarrollado zonas con capacidad de suministro diferenciado (1999, pp. 182-183).

Unas eran zonas que habían encontrado fuentes de insumo considerables para el pastoreo intensivo, mientras que otras eran zonas donde estos recursos escaseaban junto con la fuerza de trabajo (1999, p. 185).

En este suministro diferenciado se encuentra el origen de un proceso que fomentaría la monopolización de la tierra:

La transformación del ambiente superó la capacidad regenerativa de la vegetación en esta región semiárida, y en cuanto el pastoreo dominó la producción, el pasto comenzó a faltar y la capacidad de suministro a declinar. A pesar del evidente deterioro del suelo y del descenso de la productividad, se concedieron más estancias y se criaron más rebaños; como hemos visto, en las décadas de 1580 y 1590 se solicitaron más estancias que en las cinco décadas previas.

Los ganaderos, respondiendo a las fuerzas económicas, decidieron añadir más rebaños en donde la capacidad de suministro estaba menguando rápidamente: entre 1563 y 1580, el mercado de los productos derivados del apacentamiento cambió de ser un mercado de compradores, en que la oferta era abundante y los precios bajos, a ser un mercado de vendedores, en que la oferta era menor y los precios cada vez mayores (1999, p. 190).

Pero también, entre los criadores se estaba produciendo un cambio respecto a las posibilidades de construir un nicho de valor en la región. Abandonaron la posibilidad del cultivo de trigo, pues el valor del apacentamiento en las zonas áridas se consolidó cuando, en lugar de hierba para el ganado, se consideró que las especies desérticas constituyan un forraje conveniente para los animales (*ibidem*). Así

Entre 1580 y 1620, el dominio de la producción regional cambió de manos: en lugar de numerosos ganaderos que basaban sus operaciones en pequeñas heredades, había ahora unos cuantos que poseían grandes extensiones. La aparición de los latifundios

en el Valle del Mezquital muestra el grado al que los medios primarios de enriquecimiento habían pasado de los animales a la tierra. En una aparente paradoja, la tierra se encarecía a medida que declinaba su valor. En el fondo estaban los cambios ambientales: a medida que el potencial productivo se deterioraba, se requería más tierra con acceso restringido, de tal suerte que los criadores hicieron lo posible para monopolizar la tierra y su valor comercial aumentó (Melville, 1999, 186).

Este movimiento de las “formas manifiestas” del valor que se abre paso cuando las especies desérticas fueron consideradas forraje, conformarían en el siglo XVI, una evaluación de la región como intrínsecamente pobre, y sólo conveniente para la formación del beneficio, por medio del pastoreo (1999, p. 191).

Pero en el siglo XVII, continuaría su desenvolvimiento con la llegada de cabras y ganado vacuno, cuando se inaugurarían nuevas *formas de uso árido de la tierra*, seguidas del cultivo del maguey para la elaboración de pulque y la explotación de la lechuguilla para la fabricación de jarcia en el siglo XVIII (1999, p. 136).

En la provincia de Xilotepec los indios principales y caciques, emparentados con los mandones otomíes prehispánicos compitieron con los españoles por lo menos durante el último tercio del siglo XVI y el primero del siglo XVII sobre el aprovechamiento de tierras (Mendoza, 2016, p. 48).

Se habían amparado ante el virrey Luis de Velasco para evitar repartimientos y mercedes, frenando en cierta medida las solicitudes de estancias y caballerías⁴⁹ hasta que, en 1591, por medio de una real cédula, el Rey Felipe II terminaría con la reserva otorgada para favorecer a los indios de Xilotepec, lo que ocasionó la multiplicación de las solicitudes de mercedes en la provincia (2016, pp. 55-57).

A partir de las últimas tres décadas del siglo XVI comenzaron a multiplicarse las peticiones de españoles de otorgamiento de mercedes de estancias para ganado mayor y menor, así como caballerías de tierra, y en 1592 al norte de Tecozautla, cerca del río San Juan, empezarían a obtenerse estos recursos (2016, pp. 71-74).

⁴⁹ Como sucedió en la cabecera de Huichapan en 1578 que por medio de un recurso legal se frenó la repartición de tierras (2016, pp. 56-57).

Estas tierras otorgadas en merced en la zona más riesgosa de la provincia, serían el antecedente de la expansión al norte que encabezarian los indios de Tecozautla en los siguientes treinta años (2016, p. 76).

Del otro lado del río San Juan, hacia el norte de Tecozautla, dentro del territorio *carente de valor* de “las Chichimecas” que los españoles denominaban el Valle de Maya, tendría lugar un hecho que anunciaba un cambio en el régimen de valor de esas tierras.

En un paraje que posteriormente se convertiría en el pueblo de indios de Tetillas, en el que se encontraba un ojo de agua con una fuente, se concedería en 1616 una merced para ganado menor y cuatro caballerías, “un verdadero acontecimiento en cuanto a reparto de tierras en plena frontera chichimeca del cerro gordo” (Mendoza, 2016, p. 122).

La Alcaldía Mayor de Cadereyta

La Villa de Cadereyta fue fundada por el capitán Alonso de Tovar en el año de 1640 en el Valla de Maya o de San Nicolás Tolentino en términos de la provincia de Xilotepec (Espíndola & Mendoza, 2004, p. 23).

Tenía como antecedentes importantes el descubrimiento de las minas de las Escanelas en el actual Pinal de Amoles y la formación de la Alcaldía Mayor de San Pedro Escanela en 1609, que junto con el descubrimiento de las minas de Maconí (ver figura 1) habían provocado una verdadera fiebre de la plata, multiplicando las explotaciones mineras y las estancias ganaderas otorgadas principalmente a colonos provenientes de Zimapán (Somohano, 2013, p.65).

Su función en primera instancia consistía en procurar el sometimiento de los jonaces que habitaban los actuales municipios de Cadereyta, San Joaquín y Peñamiller (ver figura 1), quienes a diferencia de los pames que se habían replegado hacia el noreste, decidieron desafiar la posesión del territorio a los colonizadores (Somohano, 2013, p. 66).

Los religiosos franciscanos del Santo Evangelio provenientes de Tecozautla atendían a los pobladores de la jurisdicción de la Villa, principalmente a los jonaces y pames que



Figura 1. Mapa del Valle de Cadereyta y zona serrana. Fuente: Carta general del estado de Querétaro. Hoja 5, 1897. Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

habitaban el Valle y muchos parajes de la Sierra Gorda; así como a los otomíes⁵⁰ que habían sido traídos como colonizadores poblando ranchos y estancias de las cercanías, así como a los españoles (Mendoza, 2004, 28-29).

Los otomíes colonizadores sirvieron también como modelo de conversión a los indios jonaces y, comúnmente, fungieron como padrinos de bautismo de los niños mecos (2004, p. 34). Su aporte a la *pacificación* se sostenía probablemente en el hecho de que los pueblos otomí y chichimeca, habían tenido una relación histórica, en ocasiones más intensa, que incluía el intercambio posibilitado por asentamientos cercanos y por la complementariedad de sus producciones y, aunque sus relaciones no siempre fueron amistosas, tampoco fueron hostiles (Tranfo, 1989, pp. 34-35).

Una vez establecido el asentamiento en el Valle de Maya, Alonso de Tovar rápidamente inició la repartición de tierras a los colonos en los alrededores de la Villa de Cadereyta entregando mercedes en Tolimán, Santillán, Mintehé, Bernal y Las Higuerrillas (ver figura 1) entre otros parajes cercanos, que se iban heredando o vendiendo para la posterior fundación de ranchos y haciendas (Espíndola & Mendoza, 2004, pp. 27-28).

La posesión de las tierras, que era fundamentalmente de carácter comunal, había permitido a los indios que se asentaron antes en esta región la explotación de recursos para su manutención, el pago de tributo y el sostenimiento del culto religioso (Jiménez, 2014, p.16).

No obstante, conforme avanzaba la expansión de ganaderos en la región que se acompañó de una serie de litigios por las tierras, los pobladores indios vieron crecer la incertidumbre sobre sus antiguas propiedades (Jiménez, 2013, p. 15).

Este fue el inicio de un proceso de concentración de la gran propiedad en la región, que incluyó ventas, sucesiones, así como apropiación de facto de las tierras que habían pertenecido a los indios y que habían constituido la fuente de su subsistencia (Jiménez, 2014, p. 17).

⁵⁰ Los lugares de origen de los otomíes eran principalmente Santiago Tecozautla, San Pedro Tolimán, San Martín Alfaxayucan, San Pedro y San Pablo de Xilotepec, Santiago Chapantongo, San Miguel Ixmiquilpan y Santiago de Querétaro (2004, pp. 29-30)

Este proceso de expansión había comenzado a impeler el trabajo por jornal en los alrededores del Valle tanto en los pueblos de españoles como en los pueblos de indios.

Desde el comienzo, para la fundación de los pueblos de españoles, fue requerida mano de obra indígena para las labores agropecuarias y, como en el caso del paraje de San Antonio Bernal (ver figura 1), al poniente de la Villa de Cadereyta, los españoles contaron con su *fuerza de trabajo*, pues los indios se habían acercado a los lugares de la producción y habían construido sus habitaciones de zacate, vara y adobe entre las propiedades españolas, instaurando, por tanto, una relación social de mutuo beneficio, aunque sin la mediación de ningún contrato (Jiménez, 2014, p. 32).

Sin embargo, conforme transcurrían los años las poblaciones españolas e indígenas se fueron multiplicando, volviendo problemática la presencia de los indios en los espacios urbanos debido a los posibles conflictos jurídicos que esta presencia representaba, por lo que se decidió expulsarlos:

Entonces los indios, desprovistos de arraigo en los lugares de procedencia de los originales sirvientes, esto es los pueblos de indios circundantes, quedaron sin trabajo y sin posibilidad de obtener tierras de repartimiento de los bienes de comunidad, bien porque éstos eran insuficientes para los actuales pobladores o porque de plano ya no había tierras que repartir para que los hijos del pueblo obtuvieran su sustento. Efectivamente, la mayoría de los indios de los Tolimanes, ante la inexistencia de tierras cultivables, se habían ajustado con los administradores de las haciendas circunvecinas a trabajar por algún salario (Jiménez, 2014, p. 32).

Por otra parte, este proceso de consolidación del régimen dominical al que alude Jiménez (2014) para referirse a la concentración de la gran propiedad iniciada con la fundación de la Villa de Cadereyta, había afectado las formas de subsistencia de los indios.

Los Tolimanes, por ejemplo, obtenían recursos para el pago de tributos, obvenciones parroquiales y el sostenimiento de sus familias por medio de la recolección de carbón, lechuguilla para mecate, y cal para sus casas (2014, p. 51), pero a partir de la presencia de caporales, guardamontes, vaqueros, arrendatarios de la hacienda, cuando veían a los hijos de los pueblos realizar esta actividad, los lastimaban y les quitaban sus bienes, y a los que no les quitaban medio o un real de licencia, y como los indios no tenían

otro arbitrio se habían visto obligados a pactar que de las siembras en sus propias tierras fueran a medias con el mayordomo de la hacienda [...] exponían que sus antepasados se mantuvieron con “menos padeser”, porque los campos eran fértiles, así de magueyes y leña, y que ahora no quedaban más que las señas. El motivo era que el mayordomo Celio había puesto ranchos de vino [mezcal] y había acabado con tales productos (2014, p. 51).

En esta última cita se perciben, sin mucha dificultad, signos de un proceso con similitudes al proceso anterior suscitado por el beneficio que llevó a que “el ganado se comiera a los hombres”.

La *forma árida de uso de la tierra* en la que se podía calcular el forraje en el matorral, daba paso a una nueva forma por la que ahora también calculaba en el vino la ganancia que iba ayudar a crear y a sustraer, *con pleno derecho de apropiársela*.

La coincidencia de dos formas de deterioro efectivo de la base de subsistencia indígena, resulta, más que de un paisaje centrado en los magueyes como también antes, de uno supuestamente centrado en el ganado, de que, en ambas, la formación heterogénea de paisajes está centrada en la *forma valor del trabajo social*.

Vislumbres de la artesanía de fibra dura de agave

Pueblos de indios

En torno a la Villa de Cadereyta se fundaron dos pueblos, San Gaspar de los Reyes y San Miguel de las Tetillas. entre el camino hacia la hacienda del Ciervo y la hacienda de Zituní (ver figura 1) (Espíndola & Mendoza, 2004).

El pueblo de San Gaspar de los Reyes se estableció en 1690 después de la fundación de la Villa de Cadereyta, en las tierras que habían sido parte de la merced que Alonso de Tovar entregó a Alonso Leal en 1641. Los indios otomíes se habían a vecindado en la villa en un lugar conocido como “barrio de los cantores” y luego que algunos de los indios principales solicitaron dos caballerías de tierra para sus cultivos, se acordó que las tierras de la heredera de Leal, ubicadas entre al camino hacia la hacienda del Ciervo, de norte a sur, y el camino hacia la hacienda de Zituní, hacia el poniente, fueran entregadas a los indios para sus milpas

de comunidad y sus solares, y así se organizaran con su propio gobierno indígena a manera de república (2004, pp. 47-51).

Una vez constituido el pueblo de San Gaspar de los Reyes, los indios de la Villa de Cadereyta dejaron de estar sujetos a la autoridad indígena de la Provincia de Xilotepec y Huichapan, formando la cabecera de la nueva república de indios de la doctrina franciscana de San Pedro y San Pablo que se estableció en dicha villa (2004, p.55-56).

Sin embargo, ya desde 1653, luego de que la Villa de Cadereyta se convirtiera en *cabecera* de alcaldía mayor, “de la proliferación de indígenas otomíes surgió el puesto de Tetillas” (2004, p. 30)

De un cúmulo de tierras vacantes que podían ser integradas a la Provincia de Xilotepec, al oriente del monte de Bernal y del “Sitio del Siervo”, y que presentaban el riesgo de ser hostilizadas por los indios chichimecos jonaces que habitaban montes y barrancos (Mendoza, 2016, p. 107), en 1668 se entregaron en merced cuatro caballerías de tierra al hacendado Diego Barrientos Lomelí. La mitad de esas tierras de estancia para ganado serían obtenidas a través de un juicio por los indios que se habían a vecindado en el paraje de Tetillas (Espíndola & Mendoza, 2004, p. 53).

Tres décadas más tarde, en 1697, después de que estas tierras de Barrientos hubiesen pasado a manos del Marqués del Villar y del Águila, los indios de Tetillas obtendrían la posesión de aquel medio sitio de estancia para ganado, para finalmente acceder a un *territorio original* “formal” teniendo como límite, al norte, la loma del “Tepetate Grande”, al sur, “la Tetilla Chica”, la “Peña Grande Tajada” al oriente, y al poniente las mismas tierras del Marqués (2004, p.54).

En 1734, los indios se harían propietarios de su propio ejido por medio de la compra-venta de la otra mitad del sitio de estancia para ganado menor y caballería de tierra, parte de la hacienda de La Laja, por el que los indios principales pagarían la cantidad de 600 pesos de oro común (2004, p.54).

Más tarde, Tetillas en 1751, y San Gaspar en 1759, se convertirían en Repúblicas de Indios, pueblos con sus propias autoridades que buscaban independizarse, como otros, de la Provincia de Xilotepec, así como formalizar sus asentamientos urbanos y protegerse de

excesos y extorsiones de gobernadores hacia los labradores y comerciantes indios (2004, p. 57-59).

Durante este período los litigios por las tierras continuaron, pero ahora con los herederos de Francisco Barbero, quien había sido el hombre más rico de Cadereyta durante el siglo XVIII, y antiguo propietario de haciendas y minas (2004, p. 62).

Siendo una minoría de indios caciques y ladinos los únicos beneficiarios de los tratos con los españoles, especialmente por asuntos mercantiles, el grueso de los indios de San Gaspar y Tetillas encontraba su sustento en la alfarería, el hilado de tejidos y mantas y la raspa de magueyes, conformando una clase comúnmente pobre y oprimida por los diezmos y tributos (2004, 62-64).

Al ver en peligro sus formas de obtener el sustento, los indios de Tetillas contradijeron aquellas propiedades e incluso generaron tumultos al finalizar el siglo XVIII (2004, p. 62-64).

Los indios de república de San Gaspar durante el último tercio del siglo XVIII trabajaron como alfareros, tejedores, y talladores. Se habían organizado alrededor del suministro de reatas para las minas del Doctor (ver figura 1), cuyo principal accionista era también heredero de Barbero, quien, al obtener ese enorme caudal de recursos, había diversificado su capital extendiéndose de la minería al comercio y a la hacienda de cría de ganados mayores y menores (2004, p. 39).

Misiones

En la Sierra Gorda, “indios incapaces de gobernarse” dependientes de la jurisdicción de Cadereyta habían experimentado de manos del capitán José de Escandón, “un apasionado de la eficiencia”, los efectos de la campaña pacificadora que había tenido éxito en las misiones de los fernandinos con los mecos, con excepción de los irreductibles jonaces quienes, después de haber huido, fueron apresados en Vizarrón (ver figura 1), al noreste de Cadereyta, y llevados a Querétaro para ser repartidos en distintos obrajes (Gómez, 1976, p. 57).

Los franciscanos organizaban el mantenimiento de reses y yuntas aperadas que surtían con jarcia, chivas, marranos, maíz; diariamente daban sal, maíz y carne a los indios, a menos que no trabaran en las milpas (1976, p.78).

Los religiosos promovían un sistema comunitario en el que los ganados pertenecían a la comunidad misional y a las familias se les asignaba una vivienda y se les entregaba lo necesario para al sustento, aun a los que no podían trabajar (1976, p. 91).

No obstante, no impedían que los indios tuvieran sus cultivos e industrias propias. Entre sus bienes se encontraba el ganado (mulas, bueyes, vacas, caballos, yeguas, cabras y ovejas) pero en poca cantidad. En el tiempo libre de labores comunitarias los indios se empleaban en tallar ixtle, hacer mecate, hacer sus siembras de chile, todo lo cual después vendían o comutaban por otras cosas. Así mismo las mujeres se empleaban en vender petates, redecillas y escobetas que vendían sus maridos para proveerse de trastes necesarios, o por algodón que hilaban y tejían las mujeres para vestir a sus familias (Gómez, 1976, p. 92).

Después del exterminio que sufrieron los grupos chichimecas del “Cerro Gordo” en la segunda mitad del siglo XVIII, y más allá del período de guerra de independencia y la consiguiente depresión de la actividad económica, los pobladores indios del Mineral del Doctor, en condiciones paupérrimas, habitaban sus jacales de sollate, carrizos y lodo, casi nunca comían carne y se dedicaban al corte de lechuguilla para la jarcia.

Para esta operación, los adultos abandonaban su jacal al principio de semana por dos o tres días en los que acudían al corte, y al regresar se dedicaban a raspar las pencas para hacer un atado de fibra que entonces valía un real, con lo que obtenía a cambio apenas lo suficiente para que los domingos compraran el maíz de la semana, chile, sal, frijoles y pulque, y para el pago de renta y contribución. A diferencia del peón acasillado, quien en aquel período recibía un real y un cuartillo diario de maíz, mientras que de raya obtenían seis reales (Prieto, 1986, pp. 298-300).

Civitas

Durante la época de esplendor de las haciendas y minas de la Alcaldía de Cadereyta en el siglo XVIII, el comercio estaba en auge; se introducían camisas, paños, listones,

pañuelos y piezas de cristal para la clase pudiente; la jurisdicción de Cadereyta era una de las principales productoras de pulque del centro de la Nueva España. Los indios comerciantes y arrieros evadían las alcabalas vendiendo en los tianguis donde se habían posicionado para el mercado al menudeo, y con la raspa clandestina de pulque que era consumido en grandes cantidades (Espíndola & Mendoza, 2004, p. 41-42).

En los pueblos de indios y barrios indígenas de los alrededores de la Villa, se presentaba una variedad de oficios. Por ejemplo, en San Gaspar, al poniente, había obrajeros, jornaleros, gamuceros, panaderos, manteros, comerciantes, sastres, pintores e hilanderos, mientras que en Boxasní, al sur, había labradores, arrieros, pulqueros, manteros, jornaleros, hilanderos, cueteros y olleros (2004, pp. 42-43).

Además de la ubicuidad de alfareros, manteros e hilanderos en la región —que analizaremos más adelante en este trabajo— debido al auge minero del Doctor, Pinal y Maconí, en la zona serrana, una parte de los indios de los pueblos de la jurisdicción de Cadereyta se habían convertido a los oficios de tallador, jarciero y arriero para el suministro de reatas destinado a la actividad minera (2004, p. 39).

En el siglo XIX, cuando minas como la de San Juan Nepomuceno en el Doctor, que habían asegurado una gran producción de mineral, se encontraban ya paralizadas, y la aridez de esta tierra dificultaba enormemente la reproducción de la vida humana, el centro urbano de Cadereyta en cuestión presentaba un aspecto muy distinto; para vislumbrar aquel escenario vale la pena leer un párrafo de la descripción, contenida en la obra de Guillermo Prieto, escrita durante su exilio entre 1850 y 1853.

Cadereyta tiene once haciendas y sesenta y cuatro ranchos. Las producciones que se cultivan en general son: maíz, frijol, trigo y cebada, siendo los productos los siguientes: en años que llaman buenos los labradores: maíz, ochenta fanegas por una; frijol y cebada veinte y trigo, cuarenta. *Se produce también, en mucha cantidad, la lechuguilla, que sirve para la jarcia, y se puede considerar como principal industria de esta villa.* Los ganados son en corta cantidad por la escasez de pastos, carestía de pasturas y, sobre todo, por la falta de agua. La labranza en general está atrasada, y no puede compararse con los adelantos que hace día a día la del fecundo y ameno distrito

de San Juan del Río, ni con [...] las haciendas de la Lave y Tequisquiapan (Prieto, 1986, p. 294, cursivas mías)

Mantas

Durante el período en que la población indígena disminuía y su producción se debilitaba, entre 1570 y 1630, sobre la base de una producción lanera abundante y una demanda que se iba ampliando por el consumo español, mestizo e indígena, los españoles organizaron manufacturas como parte de una organización de empresas mercantiles (Miño, 1998, p. 30).

Aprovecharon la productividad de obrajes que concentraban operarios en edificios de condiciones deplorables, mientras que los talleres artesanales de la época aprovechaban la renta de un *know-how*, obtenido por la pertenencia a un gremio jerárquico y vertical en torno a la figura de un maestro con “limitaciones de sangre para optar por la maestría” (1998, p. 27)

Con el tiempo irían emergiendo, hasta consolidarse durante la segunda mitad del siglo XVIII, opciones más ventajosas para las empresas mercantiles a partir de manufacturas sin normas gremiales y conformadas por una fuerza de trabajo familiar, que combinaba trabajo ocasional con agricultura y tenía su radio de acción en la ciudad. Se trataba, en primer lugar, de talleres domésticos que podían ser independientes o no de los comerciantes, con tejedores poseedores de medios técnicos sencillos basados en uno, dos y hasta cuatro telares que compraban materia prima vendida a crédito (1998, p. 27).

En segundo lugar, se encontraban los hiladores o tejedores de las comunidades indígenas, cuya producción de valor giraba en torno a su ligazón con el mercado textil como productores de hilo o de mantas de algodón, según el caso, y en compartir esta actividad con la agricultura. (1998, p. 27).

El auge del obraje y del tejido de lana (1570-1630) concentró estas producciones en las ciudades principales de Texcoco, Oaxaca, Puebla, México, y Valladolid, para luego extenderse a Querétaro, Cholula, San Miguel el Grande, y algunos otros centros de menor tamaño (1998, p. 31). La evolución del obraje estuvo marcada por altibajos, pero no se observó un progreso técnico entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, cuando se empezaba a debilitar (1998, p. 28).

Con excepción de Querétaro y México, donde se mantuvieron obrajes, en el resto de las ciudades empezaron a declinar, mientras que comenzaban a multiplicarse los artesanos algodoneros y los tejedores independientes en el resto de las ciudades, evolucionando más tarde hacia tejedores que trabajaban a domicilio (1998, p. 34).

Entre México y Querétaro se encontraba un centro de producción textil importante en Acámbaro, que emergió por su acceso directo a la materia prima, tanto de lana, como de algodón, pues provenían ambas de la crianza ovejera y la siembra de algodón de las haciendas del obispado en las tierras bajas de Michoacán (1998, p. 56).

Acámbaro se inclinó por la especialización productiva en el trabajo de la lana para tejidos angostos, mientras que la producción en obrajes de Querétaro o México, se especializó en tejidos anchos (*ibidem*).

Durante las dos últimas décadas de siglo XVIII y la primera del XIX⁵¹ la multiplicación de telares y tejedores se expresó en la concentración del trabajo textil en las regiones de Querétaro, Puebla y Guadalajara:

En cada región se da un proceso de especialización del trabajo, a la vez que cada una de ellas estructura todo un sistema de intercambios que le permite moverse por todo el espacio económico con un nivel determinado de participación y desarrollo del trabajo textil. Todo este movimiento fue posible por la articulación dominante de la producción minera sobre los demás sectores económicos del reino y por la creciente mercantilización del espacio (1998, p. 98).

Sin embargo, la concentración de tejedores en el Bajío dominada por Querétaro⁵² entre 1793 y 1801, se caracterizó por conservar a estos agentes/sujetos en los pueblos de su

⁵¹ Período en el que el sector textil se organiza en centros económicos que reciben la influencia directa de los centros mineros o mercantiles y su dominio sobre las regiones, cuya división del trabajo obedece a las unidades productoras de materias primas, a la concentración de capital comercial —articulador del consumo de tejidos— y a la diversidad en las formas de producción. La actividad *manufacturera*, que incluía los sectores de la lana y el algodón, se dividía en tres regiones con su centro predominante, intersectadas por la ciudad de México, que sintetiza el trabajo de tejido obrajero y lanero, y el algodonero y artesanal, con trabajo doméstico y a domicilio: el centro-norte y Querétaro, el centro-sur y Puebla, y el centro-oeste y Guadalajara (1998, p. 97).

⁵² Esta región “adquiere sus rasgos definitivos en su organización espacial a partir de los últimos años de la década de los sesenta [1760], con el nacimiento de los obrajes de Acámbaro. Así en la zona regional se produjo una división del trabajo textil lanero, en la medida que los de Querétaro o San Miguel [el Grande] se habían especializado en la producción de tejidos anchos y, Acámbaro —con la excepción de los de las haciendas de Gerécuaro—, en tejidos angostos. La estructura de la organización textil quedó plenamente configurada con el

región, pues ahí se “mantenía una integración económica más estrecha, bien provista de una red de caminos” y se realizaba una corta migración de la población hacia los centros textiles importantes (1998, p. 98).

El acceso al mercado estaba compuesto por canales diversos: 1) a través del tributo en los primeros tiempos de la economía colonial, 2) del tianguis o mercado semanal, 3) por medio del repartimiento de mantas e hilados al sur y este de Nueva España, en el que corregidores y alcaldes mayores se encargaban de la redistribución hacia los grandes comerciantes monopolistas (1998, p. 27).

De hecho, el repartimiento de mantas mantenía una renta por la productividad en el sector de elaboración de mantas y producción de algodón en greña, basada en la explotación del grupo familiar y en particular de la mujer indígena. Villa Alta, que se ubicó a 100 leguas al oriente de la ciudad de México, nos entrega una imagen congelada de la *magnitud de valor* durante el ciclo anual de 1784, que expresa el resultado del trabajo por unidades de tiempo en la producción rural:

De cada siete arrobas que se adelantaba al pequeño productor, los comerciantes recibían una carga de ocho arrobas con un precio de 17 pesos. “Esto se ejecutaba con la mayor violencia y que después, con la misma, aquel propio algodón que había comprado a siete pesos volvía a repartir a 10 ó nueve ó 20 en los parajes donde no se cosechaba” [...] Además los funcionarios se aseguraban que los indígenas compraran el algodón en rama a 2 y $\frac{1}{2}$ reales, para luego abrirlo y “azotarlo” y entregar en diez días una manta de cinco varas de largo y una de ancho (llamada de tributo). Cuando no podían tejer las mantas que les había repartido, tenían que dar el algodón a otra tejedora con ocho o nueve por la manufactura de cada una (1998, p. 134).

trabajo de los tejedores domésticos y a domicilio que producían de lana y algodón angostos ordinarios. Todos estos sectores propiciaron un abastecimiento regional casi perfecto” (1998, p. 100).

Capítulo III. A partir de la plusvalía relativa

Mercados

Las fincas de Cadereyta a mediados del siglo XIX eran de mediana clase y presentaban dificultades para el cultivo de cereales como consecuencia de la aridez, por lo que sólo se sostenía lo que sobreviviese como cultivo de temporal (Mendoza, 2013, p. 24). La reproducción de la vida se soportaría en aquel entonces en buena medida del ganado, por medio de *formas áridas de uso de la tierra*⁵³.

Durante la década de 1860 se funda a 8 kilómetros al poniente del pueblo de Tetillas, el rancho de Corral Blanco, que más tarde se convertiría en Ezequiel Montes (ver figura 1). Originalmente un corral que brindaba el servicio de albergue de los animales de apero para los trabajos de labranza, también serviría de *terminal de jornada* en las rutas que atravesaban aquel paraje para arrieros y *partideños*⁵⁴ (Montes, 2001, pp. 27 y 31).

Este rancho llamado Corral Blanco había sido fundado por familias de españoles y mestizos que intentaban protegerse de las gavillas de bandidos que abundaban en aquellos años (Montes, 1993, p. 28).

Sus descendientes, aun siendo una población menor, prosperaron en el ramo de la arriería aumentando la eficiencia de los traslados con una recua de más de 2000 asnos y mulas de carga, organizada a partir de atajos de 20 bestias de carga con su respectivo arriero (1993, p. 36).

Institucionalizaron las formas de comercio adaptándolo en la zona a los períodos de secas y de lluvias durante el año. Durante el tiempo de lluvias sus pobladores se dedicaban a la agricultura con la mano de obra de jornaleros y a realizar viajes cortos. En el tiempo de secas se dedicaban a la compra-venta de ganado que realizaban los *partideños*, y a la arriería de los *patrones de recua* (1993, p 37).

Fueron agentes que organizaron el comercio de maíz, frijol y harina en la ida, y azúcar, alcohol, arroz y otras mercaderías al regreso, por medio de sus enlaces en ciudades

⁵³ Se criaba ganado vacuno, caballar, mular, lanar, cabrío, y poco ganado de cerda (*ibidem*).

⁵⁴ Se llamaba partideño al comerciante de ganado, dueño de una partida o conjunto de animales que transportaban por tierra (Montes, 2001, p. 27). Ver nota al pie núm. 1.

del centro del país, así como Colima, Veracruz y Cuernavaca. Introdujeron el ganado convirtiéndose en importantes comerciantes en el ramo (1993, pp. 34- 36).

Los pueblos otomíes del Alto Mezquital, también practicaron el comercio arriero y aquel denominado “de a pie” llevando los productos del semidesierto a las zonas fértiles de la Huasteca y de Veracruz. Regresando con productos de estas zonas, y vendiendo jarcia para abastecerse de maíz, frijol, café y piloncillo (Kugel, 2020, pp. 48-49).

En Tolimán, por ejemplo, todavía hasta antes de la llegada del ferrocarril en 1882 algunos pobladores se empleaban como tamemes para transportar productos en sus espaldas hasta lugares como Tampico o la Huasteca Potosina (Meyer, 2001, pp. 51-52).

En Cadereyta, la venta de carne también le daría un lugar preponderante a su mercado semanal, que funcionaba como hinterland de un área de producción con una variedad que se refleja en la siguiente descripción:

En una plaza como la de Cadereyta, los domingos, después de concluida la misa tenía lugar el tianguis o mercado, donde se colocaban los vendedores en hileras, al aire libre y en el suelo raso, bajo la sombra de mangas y sarapes, o con mostradores portátiles y techo según el caso. En la descripción se explica que hay una hilera con puestos de comales, cántaros, ayates y sombreros de palma, y al final montones de sal. En otra hay chile trompillo, pasilla de “propietarios en paños menores, pero indígenas retobados y vivarachos, se ven en su perpetuo regateo” (Prieto, 1986, p 289).

En otra hilera se expende la fruta sobre guacales, canastos y pencas de maguey. En ellos se colocan camotes, tunas agritas, tejocotes “y a veces tres o cuatro aguacates, limas y plátanos, junto a un montón de cacahuates, nueces, piñones o quiote” (ibidem).

Después dominando el centro de la plaza se encuentran la ropa y la mercería: paños, bandas, mantas e india, espejos, chaquira, abalorio, gargantillas, calendarios, romances, alabanzas, junto a las sobrenjalmas, los aparejos, así como carne de chivo en penca. En último término hileras de tercios de maíz. Mientras que, al margen de la plaza, en un lado, fondas con ollas con mole de res, frijoles, menudo y mondongo, en otro, se agrupan a almorzar rancheros de las haciendas vecinas, familias de los expendedores de efectos de Tolimán, Boyé, Santa María, rancheros del Rincón, Santa Bárbara, el Ciervo, o incluso del Doctor (1986, pp. 289-290).

En la plaza contigua del Baratillo, al sur, se expende la carne de res y de cerdo que le da prestigio a la venta de los días domingo. Ahí también se vende avena, choto, aceitilla, trahole, y en “el medio de la plaza giran en todas direcciones los vendedores de manta de los indios, pues no de la industria nacional, sabanilla y rebozos; el comercio es en pie, trasladándose vendedores y compradores y por consiguiente más movido y animado” (1986, p 291).

El “mantero” de la región de Cadereyta, antes y después de la Revolución de Independencia de 1810, se encontraba disperso entre los pueblos y rancherías de los alrededores. Se lo encontraba en San Antonio Bernal (Jiménez, 2014)⁵⁵, Boxasní, San Gaspar (Mendoza, 2004, pp. 42-43), Tolimán (Chemín, 1993, p. 51) y Tetillas (Mendoza, 2013, p. 26). Miño (1998) se refiere a este sujeto antropológico como *tejedor suelto*.

El tejedor indiano de las comunidades al que hace alusión, es un agente definido historiográficamente como una posibilidad histórica diferenciada del capitalismo, de un proceso particular de desarrollo de la producción textil en las zonas rurales (1998, p. 79).

Sus medios de vida comprendían, como punto de partida, una vivienda que funcionaba como habitación y taller, medios tecnológicos y demás utensilios rudimentarios, así como el trabajo de los miembros de la familia entre quienes se repartían las operaciones, “desde el cardado y lavado de lana o algodón hasta el hilado y tejido” (1998, p. 84).

La producción de la que formaba parte y que había desplazado al trabajo en los obrajes durante la colonia, funcionaba como parte de un sistema que Miño (1998) denomina “sistema de trabajo doméstico y trabajo a domicilio”, y que explica las restricciones que esos agentes económicos enfrentaban y superaban en la actividad comercial.

El *tejedor suelto* podía encontrarse en una situación de mayor o menor control del comerciante. Podía mantener cierta independencia frente a él si tenía autonomía para utilizar sus instrumentos rudimentarios y si contaba con un capital propio para la compra de materia

⁵⁵ En su obra los manteros aparecen en las querellas contra los grandes propietarios. Por ejemplo “el indio preso José Bonifacio Jaso, tributario del pueblo de San Antonio Bernal y de oficio tejedor de manta...” (p. 48) “La fianza fue otorgada al indio Maros Santiago Felipe, vecino del pueblo de San Gaspar, de la demarcación de Cadereyta, de oficio mantero, quien se constituyó por carcelero comentariense de María Candelaria y María Polonia” (p. 49).

prima (lana o algodón) con la que elaborar el producto para venderlo en la plaza (1998, pp. 84-85).

Su independencia se disminuía de forma importante cuando el comerciante acaparaba la materia prima e instalaba el trabajo a domicilio, vendiendo al hilador la fibra que éste devolvía como algodón hilado, para luego entregarla a un tejedor con el mecanismo de la *habilitación* (1998, p. 86):

muchas veces se le entregaba al tejedor sólo el algodón en greña previamente pesado para que el trabajador y su familia realicen todas las operaciones de preparación de la pieza [...] Con la pieza terminada el tejedor acudía otra vez a la tienda del comerciante que le había abastecido para recibir el precio del trabajo empleado en la manufactura, que por lo general era de ocho reales. Una vez que el comerciante recogía la producción la enviaba a los centros de consumo situados fuera de la región productiva, o simplemente la vendía a la localidad (ibidem).

No obstante, el tejedor, aun cuando dependiera del comerciante, podía hacer trabajos por cuenta propia para distintos proveedores que le entregaran hilo o materia prima. Era libre de alquilarse a otro tejedor más importante que le facilitara la fibra y le pagara la manufactura de los tejidos, y de abandonar su propio telar (1998, p. 87).

Además, el distrito de Cadereyta, durante la década mencionada de 1860, contaba con 39 trapiches cuya producción anual de mantas era de 2048 piezas y 15 más, que producían 780 frazadas (Prieto, 1986, p. 294). Estas producciones y las de los manteros, se enfrentarían en esos años a una nueva productividad proveniente de la ciudad de Querétaro.

Productividad incrementada

A partir de 1870, la nación mexicana comenzaría a experimentar la aceleración de la importación de tecnología. Sobre la base de su disponibilidad en el Atlántico Norte y de cambios sociales y culturales graduales, se incrementaron los incentivos para invertir en innovación, adoptando sistemas de producción, máquinas, herramientas; así como en el *know-how* que personificaban los materiales impresos y las personas mismas, e impulsando una productividad incrementada (Beatty, 2015, p. 3).

Entre 1820 y 1870 el trastorno económico persistente y la baja demanda de consumo habían desincentivado la importación tanto de máquinas como del *know-how*, con algunas importantes excepciones (2015, p. 2).

Una de ellas debe haber sido la fábrica de Hércules que comenzó a trabajar el 15 de agosto de 1846 en la ciudad de Querétaro. Para impulsar las actividades productivas en la penosa economía de posguerra, por decreto, se formó la Junta Directora de la Industria de Querétaro, organización en la que ya no se calculaba ningún beneficio por apoyar a los obrajes y a los trapiches, pero sí en la creación de *industrias modernas*, con una fuerte inversión de capital, en las que se aprovecharía la experiencia de la fuerza de trabajo, se adquiriría maquinaria y se harían más eficientes los procesos productivos (Luna, 2005, p. 137).

Esta construcción de un cálculo colectivo de agentes en los que las distinciones entre Estado y mercado se desdibujan, como remarca Callon (1998), se terminaría expresando en una productividad incrementada extraordinaria:

Es la primera en su género, y una de las más antiguas de cuantas se hallan diseminadas en el territorio de la República... Tiene 9 200 husos en actividad, 450 telares de poder y 270 telares de mano; consume 16 120 quintales de algodón anualmente, y produce 1 560 000 libras de hilaza y 170 000 piezas de manta; ocupa 2 500 empleados y operarios entre hombres y mujeres, que son otras tantas familias que mantiene, cuyas rayas y sueldos importan anualmente 460 000 pesos... (Chemín, 1993, p. 51).⁵⁶

Pero la productividad en un mundo dominado por el valor abstracto que le da forma, y que ejerce su coacción por medio de un *efecto rutina*, pertenece a la dimensión del valor de uso.

Patricia Luna Sánchez (2005) ha analizado la trayectoria de la molinería en la ciudad de Santiago de Querétaro y el encadenamiento de sucesos que reflejan la direccionalidad de un productivismo que antecede a las máquinas de la fábrica de Hércules.

El Bajío se había especializado en la producción de ganado y cereales aprovechando el uso de redes hidráulicas conformadas por ríos y corrientes menores que formarían sistemas

⁵⁶ Chemín lo toma de la obra de Juan María Balbontín, Estadística del Estado de Querétaro de 1867

de riego y sentarían las bases para el calendario agrícola dividido entre los meses de octubre a junio para el trigo de riego, y mayo a diciembre para el maíz de temporal (Luna, 2005, p. 29; Urquiola, 1989, p. 22).

No obstante, no sólo se había introducido y adaptado el trigo. Con él, se incluía el antiguo sistema de molienda europeo a Querétaro teniendo en cuenta los recursos naturales para utilizar el molino hidráulico que, a falta de agua, se “mantendría al día” frente a la automatización europea y sus máquinas de vapor, enganchándose a la tracción animal (cf. Luna, 2005, p. 214).

El propietario de la fábrica de Hércules, Don Cayetano Rubio Álvarez, era un empresario español que adquirió los molinos suburbanos e instaló sus fábricas modernas conjuntando la elaboración de mantas con la producción de trigo, utilizando energía hidráulica y apoyándose en las bestias de trabajo (2005, pp.144, 145).

Para la década de 1850, tanto el sector doméstico de manteros que se había convertido en “el ramo industrial más importante antes del capitalismo industrial” (Miño, 1998, p. 80), como el sector de trapiches y obrajes de la región de Cadereyta, se enfrentarían con una nueva productividad de efectos destructivos para los capitales que conformaban estas producciones alrededor de Cadereyta, cuando fueron relevadas por las máquinas de Hércules.

En el actual San Antonio de la Cal, por ejemplo, el impacto fue importante:

Los moradores de San Antonio Bernal se dedicaban a elaborar mantas angostas, cuya industria recibió un golpe de muerte con la fundación de la fábrica Hércules. Los referidos vecinos continuaron subsistiendo miserablemente de hacer cal, lo mismo que los del barrio de Higueras (Chemín, 1993, p. 51).⁵⁷

Tetillas y San Gaspar se encontraban en una situación similar:

Al establecerse aquellas fábricas, comenzaron a elaborarse mantas anchas, y el ínfimo valor de ellas hizo que los indígenas, por falta de expendio, prescindieran de la empresa y adoptaran los de Tetillas la elaboración de jarcia, a que estaban igualmente dedicados los de Vizarrón, El Doctor y El Palmar, y se ocupaban en ir y venderla

⁵⁷ Chemín lo toma de Septién y Villaseñor (1875) en Memoria Estadística del Estado de Querétaro, 1875

hasta Zacatecas, Guanajuato, Morelia, Toluca y otros puntos lejanos, sin adquirir más que lo muy preciso para la subsistencia de sus familias (Mendoza, 2013, p. 26).

En el pueblo de San Gaspar quedaron unos telares, y en ellos se fabrican frazadas, aunque en corto número, por la falta y escasez de lana, y porque los artesanos no contaban con fondos para la compra de animales (Mendoza, 2013, p. 27).

En estos y otros pueblos también existía el ramo de la producción de “reatilla de minero” hecha de lechuguilla que los arrieros conducían hasta los minerales de la región de Zacatecas y se utilizaba para el desagüe de las minas. Esta industria local también se había prácticamente perdido con la introducción de las máquinas de vapor para tal fin.

Guillermo Prieto escribe:

Desde que en la República Mexicana se establecieron fábricas de hilaza y tejidos de manta, especialmente la que se denomina Hércules, desapareció en algunos pueblos del Distrito toda esa industria fabril, pues ella estaba reducida a elaborar uno y otro en tornos y telares de mano. Desde esa época, los pueblos de San Miguel Tetillas y San Gaspar de los Reyes, habiendo desaparecido ese único ramo de subsistencia, sufren una miseria manifiesta sin que ninguna otra les haya sido posible establecer sino hasta estos últimos días, que por esa miseria que los agobia, se han dedicado a hilar ixtle de lechuguilla y elaboran mecate que conducen, aunque en cantidad muy reducida, al estado de Morelia.

Además de ese ramo existía en varios pueblos del Distrito otro, y era la construcción de reatilla llamada comúnmente de minero, de la que esta población hacía grande expendio porque los señores dedicados a la arriería conducían aquella para los minerales de Zacatecas, Fresnillo, Sombrerete, Bolaños, etc. pero sucedió la aplicación de máquinas de vapor al desagüe de las minas, y esa circunstancia, hizo desaparecer en mucha parte renglón tan productivo para esta población. (1986, p. 204).

Ixtle

El ixtle es una fibra dura de una presencia difusa en amplias zonas del centro-norte de México asociada a los agaves conocidos como lechuguilla y palma real. A diferencia del henequén que fue la principal fibra de exportación, éstas eran fibras menores con una escala de producción menor, dispersas por el territorio (Kuntz, 2010, p. 283).

Estas fibras menores de la *primera globalización*, según la concibe Kuntz, entre 1870-1929, convivían con una gran variedad de fibras de distinto tipo y calidad, lo que nos lleva a pensar acerca de la complejidad que implica medir magnitudes en las mercancías de este sector textil peculiar.

El maguey aportaba fibra de manera residual y más bien era utilizado en el centro de México para la producción de pulque y mezcal. La pita y el zapupe se explotaban el área del Golfo en pequeña escala sin que se encontraran formas de aumentarla por algún procedimiento. Mientras que la palma real, crecía en el norte y de ella se extraía una fibra de excelente calidad (2010, p. 283).

Sin embargo, el ixtle de lechuguilla se había convertido en “la más exitosa de las fibras menores” debido a que la magnitud de su precio de venta le ha permitido acceder a distintos mercados a pesar de su menor calidad (ibidem).

La combinación de su precio y calidad lo convirtieron en una fibra que cobró forma en mercancías que sugieren una amplia gama de subculturas mercantiles eslabonadas a la minería, a la agricultura y a la industria.

El ixtle se elaboraba de manera artesanal desde la época colonial, y desde entonces se creó su eslabonamiento con la actividad minera, a la que abastecía principalmente de costales y jarcia. En el siglo XIX, los hacendados lo adquirían para elaborar toda clase de cuerdas y empaques, a los que se daban usos variados dentro de las explotaciones agrícolas [y] desde la década de 1870, varias de estas fibras [se exportarían] a Estados Unidos y Europa, donde se les utilizaba como insumos en la fabricación de cepillos, sacos y cordelería. (2010, p. 283-284).

Esta combinación de “precio” y “calidad” que permite a la lechuguilla abrirse paso en el mercado, se logra a partir de distintos aspectos que intervienen antes de que se enfrente

como *magnitud de valor* a otras mercancías. Esta cualidad abstracta y concreta a la vez de presentarse como *magnitud de valor*, no sólo tiene que ver con el intercambio, sino con una productividad ensamblada a partir de una mano de obra intensiva y una tecnología rudimentaria difícil de sustituir.

Para los propietarios de las haciendas del norte de México invertir en maquinaria implicaba una alternativa de menor rentabilidad por varias razones. Una de ellas era que las máquinas desfibradoras de la época no lograban lo que sí podía rendir el trabajo artesanal: “la elaboración manual permitía imprimir la presión adecuada y obtener una fibra de mayor calidad” (2010, p. 286).

Otra razón se encontraba la gran dispersión de una planta de la que sólo se aprovechaba de 6 a 8% del peso total, lo que dificultaba su concentración como materia prima en un lugar para su procesamiento (2010, p. 285).

La lechuguilla y la palma real de las que se obtiene ixtle son plantas adaptadas a crecer “en mesas elevadas cubiertas con material mineral, sin corrientes de agua y con lluvias torrenciales seguidas por largos períodos de sequía” sin las que la tierra casi desértica carecería de valor (ibidem).

Pero a partir 1890, con la construcción del Ferrocarril Internacional, se valorizaron las tierras y se incentivó su explotación:

Como se trataba de artículos de baja densidad de valor, las zonas que se explotaron con mayor intensidad fueron las que se encontraban en la proximidad del ferrocarril, a fin de reducir al mínimo los costos de transporte. Incluso en esos casos, la explotación de las fibras solía ser una actividad subsidiaria respecto de la actividad principal de las haciendas del norte, que era la ganadería, y quedaba a cargo de los peones y sus familias, quienes entregaban una o dos arrobas de ixtle por semana a los propietarios de las fincas, unas veces a cambio de alimentos y otras de pago en efectivo (2010, p. 285).

Una última cuestión que explica el atraso tecnológico refiere al costo de oportunidad entre la maquinaria y la mano de obra intensiva de una fibra:

la mano de obra de los talladores poseía un costo extremadamente bajo, mientras que la adopción de procedimientos mecánicos hubiera requerido una inversión por parte

de los hacendados, quienes destinaban sus recursos a propósitos más redituables, como la cría de ganado [...] El mayor atractivo de la actividad se asociaba con el hecho de que las fibras se producían en terrenos que no podían destinarse a ningún otro uso. [...] Como la inversión era mínima y los costos de mantenimiento prácticamente inexistentes, abandonar su explotación en momentos de baja demanda no tenía consecuencias graves, pues además podía reactivarse en cuanto mejoraban las condiciones del mercado (2010, p. 286).

Según Kuntz, durante el porfiriato, la fibra se obtenía de jornaleros que la recolectaban durante el tiempo en que no tenían otra ocupación. Trabajadores que concentraban suficiente material luego de extraerlo en jornadas de 6 a 7 horas para obtener de 5 a 9 kilogramos (2010, p. 287).

El precio del producto se pagaba con relación a las necesidades de trabajadores que lo calculaban a partir de lo “indispensable para cubrir su ínfimo patrón de vida” que, en una estimación para localidades de Coahuila significaba en promedio una producción de 5.5 kg de fibra seca al día a cambio de 50 centavos sin pago adicional por las faenas de recolección (2010, p. 287).

De acuerdo con Flores (1989) en las haciendas de Cadereyta la producción de fibra de ixtle era llevada de manera similar desde el siglo XIX, con la diferencia de que el trabajo lo hacían los medieros y no los peones, pues los medieros tenían garantizada su actividad dentro de la hacienda, pero tenían también la oportunidad de contar con *tiempo* para cuidar animales domésticos o trabajar el ixtle, así como de elaborar artesanías (pp. 361-362. Cursivas mías).

Olvera (1997), que investigó las haciendas de los Valles Centrales al noroeste de la ciudad de Querétaro antes de su disolución en la década de 1940, ha establecido una clasificación de los trabajos con cierto grado de especificidad que va distinguiendo de manera pormenorizada a los *trabajadores permanentes*, entre los que se encuentran medieros y jornaleros, y a los *trabajadores eventuales* (pp. 194-195. Cursivas mías).

Entre estos últimos, se encontraban aquellos que sólo contaban con su salario, aunque frecuentemente, el patrón les asignaba vivienda afuera del casco⁵⁸. Sin embargo, existía otro grupo de trabajadores que andaban de hacienda en hacienda contratándose por temporada a los que no se ofrecía ni vivienda siquiera, sino el más absoluto salario directo sin ninguna prestación:

En este grupo se encontraban principalmente alfareros y tejedores de ixtle -elaboraban guangoches, costales, macetas, trastes, ollas y cazuelas de barro – actividades que realizaban cuando no tenían trabajo en las haciendas, vendiendo su mercancía de pueblo en pueblo. Aunque existe la tendencia entre algunos autores a señalar que estos eran los únicos *trabajadores libres*, con la mayor posibilidad de movilidad, la gente de la zona considera que eran los de menor jerarquía (1997, p. 196, cursivas mías).

De cierta manera se refleja un contraste en San Juan del Río a mediados de la década de 1920, cuando en los barrios otomíes de San Isidro y El Espíritu Santo se elaboraban mecate y también reatas de lazar de extraordinaria calidad, y en la estación de ferrocarril se llenaba de *reateros* vendiendo “reata de San Juan”, que competía con las “chavindas” de Michoacán, de la misma resistencia, pero hechas de un hilo más fino (Nieto, 2000, 86).

Fondo de Conocimiento

En el espacio histórico de producción artesanal de la región de Cadereyta donde la importancia de la lechuguilla ha sido superlativa como hemos revisado en los apartados anteriores, desde la segunda mitad del siglo XIX al menos, se puede observar una forma más sistemática de distribución del trabajo con su fibra, junto con el acceso a otros recursos, como el barro, y a otros medios para producir e intercambiar valor.

Jesús Mendoza Muñoz (2008, 2011), ha identificado, por medio de su trabajo historiográfico en torno a los censos realizados en el distrito de Cadereyta, la presencia abrumadora de otomíes entre las décadas de 1860 y 1880 en las labores de una forma de reproducir socialmente el valor a partir de la extracción del monte, la producción artesanal y el servicio de carga.

⁵⁸ Tampoco contaban con pegujal ni habilitación, pero podían solicitar préstamos o adelantos (1997, p. 195).

En torno a la Municipalidad de Vizarrón, se agrupan talladores y arrieros en La Culata, La Tinaja, La Laja, el Membrillo y Sombrerete (2011, pp. 51-54). También se encontraban algunos jarcieros en Boxasní, sujeto a San Gaspar, pero ahí, como en el barrio de La Magdalena (ver figura 1) predominaban los alfareros (2008, pp. 24-32 y 33-42).

En el cuartel de El Palmar (ver figura 1), al oriente de Cadereyta, y en los poblados sujetos a su jurisdicción como Las Cruces, Puerto del Salitre y Buenavista, abundaban los talladores (2011, pp. 69-72), mientras que arrieros indígenas, aunque en números mucho menores que blancos y mestizos, se encontraban establecidos en Corral Blanco, y algunos más, regados entre rancherías y pueblos (2011, p. 50-54).

En la jurisdicción del pueblo de Tetillas de 1868, abundaban los jarcieros en sus 3 barrios: San Miguel, Santa María y San José, en incluso en Barreras, al norte de este último, además de un ayatero⁵⁹ en el barrio Santa María. Mientras que en los alrededores del pueblo las haciendas de su jurisdicción emplean mayormente jornaleros (2011, p. 63-66).

Sin embargo, he tenido dificultad para encontrar literatura concerniente a las primeras décadas del siglo XX que proveyeran alguna imagen clarificadora del desarrollo de la diferenciación social en la economía rural de esa parte del semidesierto. Pero debido al trabajo etnográfico he podido encontrar algunas claves para iluminar, al menos en parte, las áreas oscurecidas.

Los antepasados que veneran y recuerdan en los cultos otomíes de Villa Progreso transmitieron a las generaciones posteriores un *fondo de conocimiento*, es decir, medios prácticos de supervivencia que, como sostiene Cook, se modifican sobre la base de la experiencia propia, ajustando, descartando o agregando nuevos elementos (2004, p. 176).

He tenido la suerte de que varias familias me abrieran las puertas de sus espacios y sus tiempos rutinarios y festivos, pero la línea que conduce a la transmisión de un *fondo de conocimiento* mutable se concentró en el recorrido biográfico de Don Sebastián Vega, quien recién octogenario, se convirtió en un eje de los cambios societales que atraviesan las generaciones.

⁵⁹ Que produce ayates

Su abuelo paterno, José Hernández, tenía *plazas*, lugares de expendio de lazo en el estado de Michoacán, y su padre se iba a vender lazo también:

Vamos a poner, yo soy del 44. A una edad de 5 años ya tenía yo pensamiento, y ya veía yo lo que se hacía de trabajo. Mi abuelo salía a vender y ya había dejado a su hijo donde tenía clientes, con dos o tres bultos de lazo, esto para tal parte, esto para fulano (S. Vega, comunicación personal, 7 de abril de 2023).

Llegaban a la ciudad de Morelia y de ahí repartían en las comunidades, llevando entre 10 y 12 manojo de lazo a Indaparapeo, Quiroga, Coeneo, Huaniqueo, Los Reyes; Tingüindín, Uruapan y Acámbaro.

Su tío materno sólo tallaba y limpiaba el ixtle, pero no hilaba. Hacía costalera-carbonera tejiendo el hilo que le daban. Un hilo grueso que se tejía con alzadera y rodador para elaborar costales que se vendían en México, y también en Durango donde se producía mucho carbón.

Su suegro compraba estropajo sobrante de los baños en la ciudad de Querétaro, y también hilos que eran amarraderas de tercio de tabaco en mantadas que se mojaban, se desenredaban y se volvían a hilar; mecales que habían cortado para soltar mercancías atadas y que se iban juntando.

Su abuelo materno llevaba por nombre Jesús Reséndiz Moran, y había nacido un 24 de junio de 1883 en *Taxdehé* (Agua blanca), un rancho perteneciente a la hacienda de San José de los Trejo, donde era jornalero.

Pero Don Sebastián y su hermano, Don Daniel, aprendieron a trabajar el ixtle, a hilarlo, “como que agarramos esa herencia de mi papá y mi abuelo. Mi tío después como que le agarró” (S. Vega, comunicación personal, 7 de abril de 2023).

Don José Hernández hacía embarques en *Mercadé*, en la estación de ferrocarril de Tequisquiapan, arribando de madrugada y transportando la carga en burro. Tenía clientes en el mercado de San Francisco, en la ciudad de Morelia y en otros lugares: “Marcaba los lazos. Esto es para Comanja, Zacapu, Indaparapeo, eran tres partes” (ibidem). Don José elaboraba lazo, almartigón, aperos, cincha y lomera.

A diferencia de su tío que era “*tareyero*”, que no salía, que sólo hacía “*tareas*” en las zonas aledañas de Villa Progreso, su abuelo, se ausentaba. Llevaba consigo un costal de manta

donde guardaba gordas⁶⁰ para comer en el camino, y un cinturón de piel al que llamaban “víbora” donde guardaba las monedas que recibía por su mercancía. Eran viajes en los que “vendía aperos en Morelia, lazo en Coeneo, guangoche y ayate en Huaniqueo” y cuando regresaba traía consigo “café, azúcar, piloncillo” (ibidem).

Espacio Artesanal Ixtlero

Entre el tiempo sin tiempo del museo, y el tiempo acelerado de la técnica, la artesanía es el latido del tiempo humano.⁶¹

Mirko Lauer planteaba que, para definir la artesanía en Latinoamérica, la necesidad de planificar de los Estados exigía reducir las diferencias a un solo principio operativo que, frecuentemente, presentaba una contradicción de prioridades entre el criterio de rentabilidad económica y el de conservación de los valores tradicionales (1982, p. 23).

La idea de *espacios artesanales* de Lauer, reconoce ese desafío y responde intentando construir un mapa artesanal coherente para el continente, a partir de una visión diferenciada y diferenciadora de un tipo de conocimiento, no ligado a la especificidad de los grupos, sino a su capacidad de articularse al capitalismo (1982, p. 127).

De esta manera, en un *espacio artesanal precapitalista*, la esfera de los productores contiene su propio sistema de distribución y consumo (feria, mercado, autoabastecimiento, trueque, etc.). Según Lauer, es a este sistema donde la modernidad capitalista tiene acceso más directo y fluido, que le permite primero competir con la capacidad productiva y luego acapararla, y una vez rota la unidad del circuito precapitalista del proceso de producción, distribución y consumo, la esfera de la producción se rezaga, mientras que la distribución y el consumo se constituyen en *espacios predominantemente capitalistas* (cf. 1982, p. 132).

Estas son las directrices de un modelo estructural de relaciones sociales de producción específicas, que con el paso del tiempo y con los cambios del tipo de conocimiento que se iría produciendo en las siguientes décadas perdería vigencia. Así también sucedería más tarde

⁶⁰ Masa de maíz que se cuece en comal y se rellena de algún guisado.

⁶¹ Del ensayo *El uso y la contemplación* de Octavio Paz (1990, p. 23)

con las contradicciones entre criterios de rentabilidad y conservación, cuando en el esquema se introdujera la variable de la venta de cultura como mercancía.

En este estudio de caso, el uso de un concepto operacional como *espacio artesanal*, está ligado a un enfoque que tiene en cuenta el valor, aunque reconociendo que realizo una lectura idiosincrática de él, amparándome en el fondo en Marx y en una manera de incluir su noción de fetichismo como elemento esencial de las “leyes del movimiento”.

En vez de pensar una “articulación” como generalmente sucedía con el enfoque de la literatura de modos de producción, el ixtle me ha servido para abordar algunas cuestiones que considero relevantes, al menos desde la perspectiva de la construcción de conocimiento de las pequeñas producciones mercantiles que pone un énfasis en las raíces etnohistóricas de la forma valor del trabajo social.

Ixtle, en su calidad de *lingua franca* de distintos regímenes de valor, es un término que refiere al valor de cambio, a una capacidad mercantil de fluir a circuitos mediados por el dinero. En sí misma, la fibra a la que refiere es abstracta y concreta a la vez, que incluye tiempo de trabajo abstracto y concreto.

No obstante, para referirme a un especio artesanal como “ixtlero” contribuye, además del valor mercantil, el valor de estima de distintos agaves o magueyes en el semidesierto queretano, por su utilidad para satisfacer diferentes necesidades de consumo, y por su capacidad de adquirirse debido a su “fertilidad” o a la posibilidad que tienen de incrementarse en las regiones áridas, así como de intercambiarse.

Pero es su dimensión de valor de uso la que pone en juego la productividad de una configuración histórica específica, con una segmentación social particular que nos facilita vincular el trabajo y sus productos a un origen etnocultural.

En el curso de los dos últimos capítulos hemos tratado de acercarnos a la conformación de un *Espacio Artesanal Ixtlero*, tratando de averiguar de qué manera se iba prefigurando en las mismas prácticas de los sujetos antropológicos de la literatura de los modos de producción, quienes que no parecen haber omitido el cálculo de magnitudes de valor en minas, ranchos, haciendas, ciudades, pueblos, caseríos y mercados.

El papel fundamental del valor de cambio en el cálculo de equivalencias entre producciones, entre trabajo y productos, para precisar, estriba en que se ha estructurado una

relación social, compuesta por la actividad socialmente mediadora del trabajo abstracto (cf. Postone, 2006, p. 267), presente en los productos del trabajo como magnitudes que “cambian de manera constante, independientemente de la voluntad y las previsiones y los actos de los sujetos del intercambio” (Marx, 2019, p. 91).

Así, el EAI se habría conformado por las prácticas que hacen el mundo social “objetivo”, donde las magnitudes de valor son experimentadas por sujetos que las producen, intercambian y consumen, como experiencia mundial del trabajo global.

La agencia de los sujetos que han poblado este espacio está conformada por un cálculo emanado, como sostiene Callon de actores-mundo (1998, p. 8). Actores que emergieron respondiendo una demanda histórica específica de conductas para una sociedad mundial de “dependencias objetivas”, con la contribución de una matriz cultural particular.

El *Espacio Artesanal Ixtlero* es el *locus* en el que los otomí-chichimeca de Villa Progreso aprovecharon el *entorno*⁶² adquiriendo, extrayendo o cultivando “ixtle” para pagar tributos, gastos religiosos, venderlo y adquirir bienes de consumo, o a partir de él producir otras mercancías y luego venderlas entre las redes que sus cálculos han hecho relevantes en los mercados.

Es el espacio de un desarrollo específico de clase o de fracciones de clase, a la vez que el espacio de un segmento de población particular, que adaptó, modificó o se deshizo de prácticas agrupadas en un corpus que conforma una cultura mercantil (cf. Cook, 2004, p. 300).

Este corpus de prácticas permite que los agentes que han poblado el EAI sean capaces de responder a una norma temporal general de tiempo de trabajo humano a la que se enfrentan los productores en la totalidad social porque sus agentes están empoderados para reproducir el valor del ixtle.

El desarrollo selectivo de prácticas que implicó la configuración del EAI, conformó una subcultura mercantil específica del maguey, (Cf. 2004, p. 10) y de los otomí-chichimecas de Tetillas a la que se identifica en este trabajo como la *cultura del mecate y de la jarcia* de Villa Progreso.

⁶² Un entorno social, económico, tecnológico, político y cultural, más que simplemente natural, “conectado” a la dinámica de una sociedad mundial.

Los sujetos/agentes que reproducen la *cultura del mecate y de la jarcia*, se encuentran encadenados por la transmisión intergeneracional de un *fondo de conocimiento*. En ella, como lo muestra el EAI, se entrevera el tiempo histórico mundial con el tiempo etnográfico de un artesanado otomí-chichimeca del antiguo pueblo de Tetillas.

En los siguientes capítulos el objetivo es adentrarse en este tiempo etnográfico y en los espacios que produce y reproduce este segmento sociocultural.

Tiempo Etnográfico

Capítulo IV. Talleres-vivienda de un territorio original

Territorio original

En la tradición oral de Villa Progreso está presente la idea de un *territorio original* (ver figura 2)

Conformado por asentamientos dispersos que rodeaban el Cerro Grande y compartiendo una misma veneración a San Miguel como santo patrón. La formación del territorio históricamente habitado, que ellos simbólicamente han considerado como eje de su mundo, es Villa Progreso (antes San Miguel Tetillas), toda vez que este poblado es el que alberga al templo de San Miguel, que representa el centro de un territorio sagrado al que remiten los habitantes de una serie de localidades que independientemente de los cambios en sus patrones de residencia, se siguen reconociendo en éste como referente de identidad y pertenencia (Solorio, 2006, p. 162).

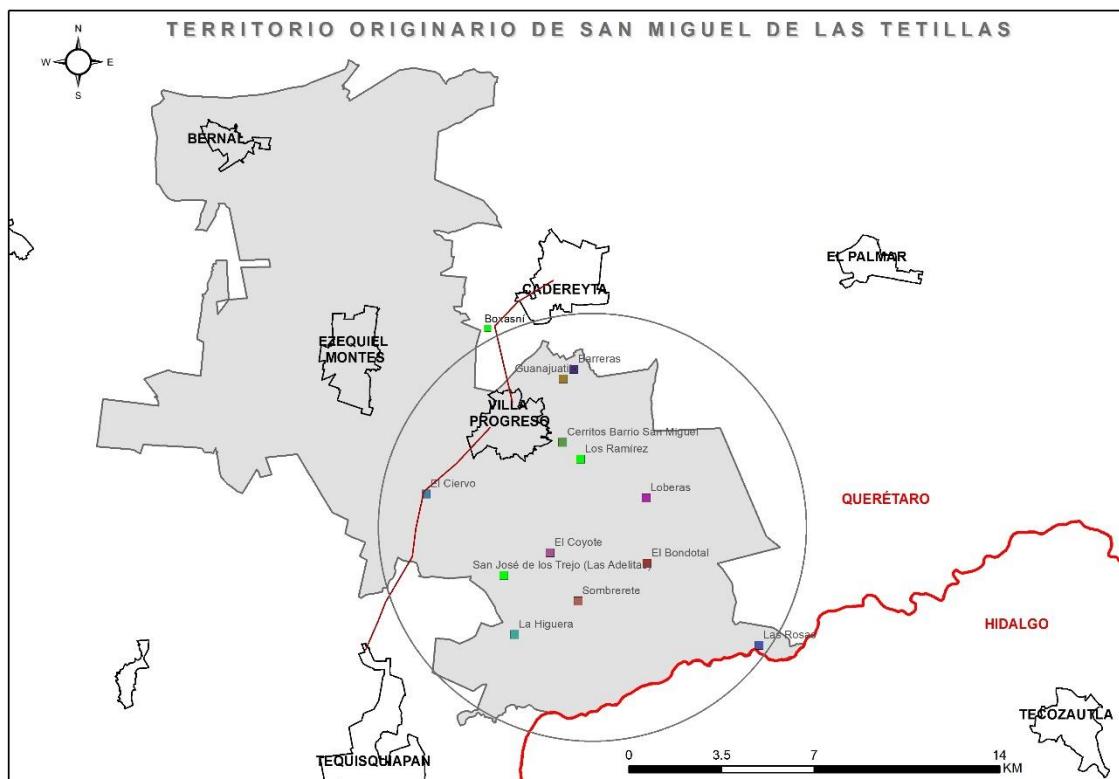


Figura 2. Mapa del Territorio originario sobre la base de urbanizaciones actuales. Fuente: Elaborado por Mariana Lorena García Estrada, 2024 basado en Solorio (2006, p. 165).

He traído a cuenta esta noción de *territorio original* para circunscribir un espacio en el que se ha realizado y se realiza el valor de ciertas mercancías sin que necesariamente trasciendan el nivel del consumo doméstico, aunque en ocasiones lo hagan y se desplacen entre diferentes grupos familiares, pero que muy difícilmente irán más allá de ese espacio.

Sus límites coinciden en buena medida con el movimiento de los “*tareyeros*” de la década de 1940, que nos ubica en el tiempo, y nos ayuda a visualizar una especie de *interior* donde también opera el valor, al menos respecto de dos cuestiones.

Por un lado, opera el valor en torno a un mercado de trabajo configurado por un circuito en el que los portadores de *fuerza de trabajo* pueden ser contratados, principalmente en las haciendas, aunque no únicamente. En segundo lugar, en este *territorio original* opera el valor por medio de un circuito de “mercancías de subsistencia”.

Este último circuito no sólo recibe riqueza en forma de valor que se ha intercambiado afuera y será consumida probablemente adentro. Además de los productos traídos del “exterior”, circulan las “mercancías de subsistencia”, cuyo valor de cambio, de acuerdo con Cook, es reconocido objetivamente, en términos de tiempo de trabajo abstracto, monetizado, y refleja una “búsqueda calculada” tangible en los niveles de consumo (2004, pp.148-149).

La vida económica local es atravesada por procesos de mercado internos y externos, y lo producido en el ámbito doméstico para el consumo propio, conforma, en realidad, “mercancías de subsistencia” que conviven con el resto de las mercancías, incluida la *fuerza de trabajo*.

Así, al interior, apenas entre los límites del *territorio originario*, se dibuja el paisaje de la economía local poblada por constelaciones de unidades de producción de mercancías y de mercancías de subsistencia, que conforman un circuito muy relevante en la conformación de lo que hemos llamado la *cultura del mecate y la jarcia*.

Norte

Si recorremos el mapa de arriba abajo (ver figura 2), en su parte septentrional, podemos observar la localidad de Cadereyta. Ahí se llevaba a las mujeres que se habían “robado” y que no habían esperado a que se hiciera el “pedimento”, es decir, la costumbre

de pedir el consentimiento al padre de la mujer para el matrimonio, y se las mantenía entre muros hasta el día de la boda. En Cadereyta también se compraba ixtle acudiendo en burro desde Tetillas.

Después hacia abajo van apareciendo Boxasní, Barreras y Guanajuatito, donde se aprovechaban los bancos de arena (ver imagen 1), que son más abundantes en Boxasní, donde se producía jarros y cazuelas, pero igualmente se lograba extraer arena para producir alfarería, desde algunos lugares ubicados al oriente de Tetillas, rumbo al cerro donde se encuentra El Organal. Además, en Boxasní se producía cohetería.



Imagen 1. Banco de arena, Boxasní, Cadereyta. Fernando Valadez Soto, junio 2023

En Barreras, se producían ollas de barro, y cántaros de forma ovalada, obteniendo la arena de los alrededores y llevándola hasta el taller donde se machacaba y se harneaba en una bolsa, y se vaciaba en un “batidero” que consistía en lugar donde se escarbaba la tierra en forma de cuadro y se cubría con laja, se revolvía y se le aplicaba agua.

Para fabricar cantaros ovalados, se conjuntaban las dos o tres partes que los conformaban, provenientes de moldes que también se hacían de barro. Luego se cocían en hornos rudimentarios de dos puertas, que permitían introducir la leña del horno.

A diferencia del tabique que requiere una semana de cocido, el cántaro se horneaba en un día. El cántaro solía ser un objeto indispensable para el acarreo y almacenamiento de agua, así como de los granos de maíz (M. Cruz, comunicación personal, 7 de abril de 2023).

En el centro del mapa aparece Villa Progreso, donde se encuentra el santuario de San Miguel Arcángel, que recién se convertiría en parroquia en la década de 1950, quedando desde entonces las fiestas en honor a San Miguel a cargo de la autoridad católica, lo que repercutiría en la desaparición de las mayordomías que organizaban el culto.



Imagen 2. Vista de Villa Progreso y sus tres barrios desde el Cerro Grande. Fernando Valadez Soto, abril 2023.

Al oriente de esta localidad se encuentran los dos cerros que tradicionalmente identifican al antiguo San Miguel de las Tetillas, y en uno de ellos, el Cerro Grande (ver imagen 2), se venera La Cruz, y se erige su figura desde su cima sobre una ermita, donde esta

resguardada la imagen de La Cruz del Perdón, reliquia del pueblo de Tetillas que recibe el culto principal el día 3 de mayo.

La mayor parte del norte de la localidad lo ocupa el barrio de San José (ver figura 3). Ahí se conseguía ixtle de lechuguilla (ver imagen 3) y de maguey cada ocho días⁶³ (S. Vega, comunicación personal, 7 de abril de 2023) en Cadereyta, que se expendía en bodegas o casas, propiedad de familias, como los Huerta, o la bodega de Doña Pachita y su hija Doña Pueblito, donde compraban a los talladores las pequeñas cantidades que hubiesen llevado de lechuguilla desde la Sierra de Vizarrón, o ixtle de maguey de la zona de Zimapán (ibidem)⁶⁴.

En San José también se elaboraban almartigón en algunos pocos talleres, y se trabajaba como boyero cuidando el ganado.



Imagen 3. Maguey lechuguilla en huerto de traspatio. Barrio San José, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2022.

⁶³ Semanalmente, principalmente los días sábados, salían en burros, propios o prestados, rumbo al hinterland de los talladores serranos, tejedores o hilanderos en busca de “tercios o mantadas” de 20 o 30 libras de fibra. Sebastián Vega 7 de abril de 2023.

⁶⁴ En esa zona también se producía aguacate y plátano.

Al sur del barrio de San José, pero sólo incluyendo el oriente del pueblo, se extiende el barrio de San Miguel (ver figura 3), que tiene sus límites con San José cerca de la línea que sigue de la parroquia hacia La Canoa, el manantial más importante de la comunidad.

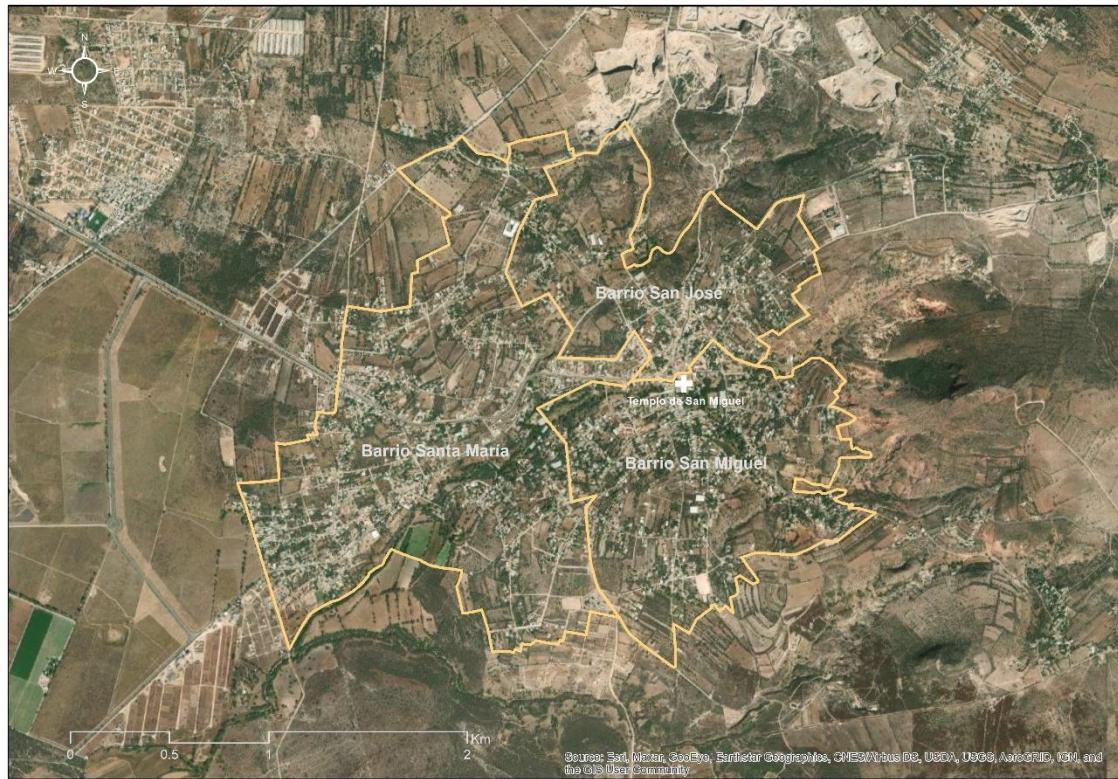


Figura 3. Mapa de Villa Progreso y sus tres barrios. Fuente: Elaborado por Mariana Lorena García Estrada, 2024.

Al principio de la década de 1940 en el barrio de San Miguel dominaba la producción de costalera-carbonera fabricada con fibra de lechuguilla en los talleres de Don Vicente, Don Refugio y su sobrina, Doña Chayo, todos de apellido Jiménez y de Don Nicolás Reséndiz.

Ahí se contrataba al trabajador para que tejiera los costales con lechuguilla que se compraba en la Sierra Gorda hasta que en los siguientes años se comenzó a llevar directamente a Tetillas, desde donde se enviaba el costal maquilado a la Sierra.

Detrás del templo de San Miguel (ver figura 3), en un terreno cercado, se colocaban hilanderos a escarmenar, hilar y tejer costales cuadrados con la fibra gruesa y rígida de la lechuguilla, que se juntaban en un altero hasta que llegaba un carro y se los llevaba. Actividad que se llevó a cabo hasta la década de 1970 (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).



Imagen 4. Maguey penca larga. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.

El barrio Santa María (ver figura 3) comprende la mayor extensión, incluyendo la parte norte y sur de la localidad, pero por la parte occidental. En este barrio, los “Guapilla” eran reconocidos por su producción de reatas para lazar o “chavindas”. Ellos mismos obtenían sus fibras del maguey “penca larga” (ver imagen 4) o “sanjuanero” al que se le revolvía con fibra de mezote⁶⁵.

También se elaboraba la *reata* que era muy demandada y se utilizaba principalmente para cargar zacate⁶⁶, y la *riendilla*⁶⁷, que se utiliza para conducir el ganado (S. Vega, comunicación personal, 2 de marzo de 2022).

Aunque en la fabricación de estos productos se implicaba a la mayoría del pueblo (unas tres cuartas partes, aproximadamente), la calidad y cantidad de la fibra obtenida del

⁶⁵ “El mezote es un maguey pinto, chaparrillo, que se daba en el monte igual que la lechuguilla”. (G. Montes, comunicación personal, 1ro de mayo 2023). Se conoce al mezote también como el tronco seco del maguey.

⁶⁶ Tiene mayor longitud y grosor que el mecate y está compuesta por 4 hilos gruesos en el trenzado.

⁶⁷ La riendilla se hacía con un hilo delgado, bien torcido, y se utilizaba para la yunta de los caballos, para que dieran vuelta.

“maguey de penca larga”, hacía también de productos como lomeras, aperos, jáquimas (bozales), además de reatas y riendilla, mercancías muy demandadas para las labores agrícolas y ganaderas (S. Vega, comunicación personal, 7 de abril de 2023).

Al norte de Tetillas, se encuentra La Bóveda (ver figura 1), que marcaba el límite de la comunidad, y se ubicaba en el camino que conectaba Cadereyta con la hacienda de El Ciervo. El arroyo que llaman el *Taxdehé*, viene de la zona de Los Ramírez (ver figura 2), al sur oriente, pasa por entre los cerros y llega al barrio Santa María bordeando los límites de la comunidad, pasando por detrás del Tablado y del panteón hasta llegar a la presa de la hacienda de El Ciervo.

También se forma una corriente de agua desde el Cerro Grande, que pasa a un costado de La Canoa, atravesando los barrios San Miguel y Santa María. En este último barrio se une con un arroyo que viene de la zona de Ojo de Agua, muy cerca de Guanajuatito, en un lugar de exuberancia vegetal que llaman Tres Marías (ver imagen 5), cerca de donde brota otra corriente de agua que se une a éstas en el barrio Santa María. Más al suroriente termina uniéndose con el *Taxdehé*.



Imagen 5. "Tres Marías". Barrio Santa María, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, agosto 2024.

Las tierras de los hacendados se encontraban al sur del *Taxdehé*, pero “De ahí para acá ya era el pueblo de Tetillas” (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023). Esta parte del *territorio originario* que conforma el pueblo presentaba escasa pero activa propiedad indígena de la tierra, por el dominio del minifundio.

Haciendas

En Ezequiel Montes (ver figura 2) al oriente del mapa, aún no se desarrollaba el mercado como lo haría posteriormente, pero ahí se encontraba la tienda de Don Ignacio Villeda, que era un mesón ubicado al pie del antiguo camino que atravesaba la localidad.

Yo llegué a pasar por ahí en 1953. No había mercado. Donde está el jardín era un bordo. Había una tienda nada más en Ezequiel Montes. Ahí compraba mi abuelo su maíz, su frijol. Donde da la vuelta el carro para Querétaro, frente a un mezquite, estaba una casa grande, era de Nacho Villeda, ese era el surtidor. Ahí encontrabas desde un clavo hasta una aguja. Ahí iban mis abuelos a comprar y yo estaba pequeñito. Iba de coliche. Había más tienditas pequeñas, pero carnicerías. Ahí ha sido pueblo de carnicerías, de carnes. Ahí por la vuelta, donde está ahora la secundaria, me acuerdo que estaba una casita, una señora tenía una cazuelita de esas, siempre, siempre. Y tortillas que hacía ahí. Y pulque que vendía. Y diario pasaba gente que venía de Tequisquiapan a La Magdalena, Los Pérez, Cadereyta, por ahí así. Era el Camino Real por la orilla del bordo, de este lado. Y siempre estaba la viejita ahí con su cazuelita de carne. De marrano, de res, de lo que sea. Y la gente, pues, pasaba ahí a comer. Por eso sí me acuerdo, porque también cuando mi abuelo iba a comprar su maíz, ahí tomaba su pulque, que se comían un taco de carnita (S. Vega, comunicación personal, 1ro de noviembre de 2021).

Al sur del Pueblo de Tetillas, después de los límites del *Taxdehé*, eran tierras de la hacienda de San José de los Trejo (ver figura 2). De ahí era originario, como mencionamos antes, su abuelo materno, Jesús Reséndiz Morán.

Eran crianzas de San José, ahí se habían criado según eso. Por eso, ellos son Vegas, y los Vegas son de ahí, de la hacienda de San José, y mi abuela era Reséndiz, y el mero abuelo que salió de la hacienda, se llamaba Florentino, y se fue con su gente a vivir ahí, hasta que el patrón les dijo, saben qué, ya aquí ya no cabemos, váyanse a

vivir ahí al *Taxdehé*, al manantial que está ahí por el Cerro Chiquito (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023).

Luego de la Revolución, también los echaron fuera de la hacienda o quizás se fueron por miedo. “después de la repartición de terreno y eso [reparto agrario], no les tocaron terreno, no agarraron. No tenían propiedad porque estaba mantenidos con la hacienda de San José de los Trejo” (ibidem).

Eran tiempos turbulentos y como dice el dicho “a río revuelto ganancia de pescadores”. En los años posteriores familias con capital, se fueron “*endueñando*” (ibidem) de terrenos, como los Álvarez, que compraron tierras en el Cerro Grande, y otro patrón, de apellido Ramírez, se hizo de los terrenos del norte de la comunidad.

En el fondo del mapa aparece El Bondotal, comunidad que se formó de la antigua hacienda de Los Charcos, y las comunidades de El Coyote, Loberas, Sombrerete, y El Ciervo, que fue la más importante, conservaron el nombre antiguo de las haciendas (ver figura 2).

Villa Progreso

En el centro de Villa Progreso apenas se vendían artículos, y en el consumo de la localidad ni siquiera se demandaba el azúcar, a pesar de que ahí se concentraba la mayor cantidad de población del *territorio original*. Por eso salían los días sábados a Cadereyta por el maíz y el resto de los granos.

También se conseguía manta en el exterior, aunque todavía en ese entonces se producían mantas en la zona de Guanajuatito al norte del Cerro Grande. Los abuelos de Don Sebastián Vega vestían con manta tejida en forma de camisa o guayabera que se amarraban por encima de la cintura y calzón, y muy esporádicamente se usaba pantalón por parte de tan sólo unos cuantos.

Se cubrían del frío con una jerga hecha de lana, que cubría pecho y espalda, efectos mercantiles que confeccionaba su abuela. Calzaban huarache hecho con carnaza o delantero, correas de piel o de suela y de algún material plástico que tenían que conseguir fuera de la comunidad. “Mi abuelo me hacía mi huarache” (ibidem).

Pero las magnitudes de valor de estas y otras mercancías que reproducían socialmente los agentes/sujetos del Villa Progreso de las décadas de 1940 y 1950, se producían teniendo

en cuenta una fuente de riqueza natural contenida en los magueyes y la productividad desarrollada en la localidad, para enfrentar otras mercancías provenientes del interior y del exterior del *territorio original*.

El rastro del ixtle nos ha traído de vuelta a las mercancías de subsistencia, cuyo valor puede ser realizado a través del consumo directo de los productores, pues se trata de mercancías entre las que existe una equivalencia formal con los bienes de consumo (cf. Cook, 2004, p. 139).

Al pueblo llegaba fibra de maguey de talladores venidos de Pathé, Portezuelo y San Antonio, comunidades que se encuentran al oriente de Tetillas, entre los límites de Hidalgo y Querétaro. En esos pueblos contaban con magueyales y tallaban las pencas para venderlas: “Limpiaban la penca más que nada y lo traían a vender acá” “llegaban con sus tercios y la gente se los compraba. Nomás lo estaban cuidando a ver a qué hora llegaba para comprarlo, porque era muy cotizado” (S. Vega, comunicación personal, 21 de noviembre de 2021).

Estos cultivos requieren de determinadas condiciones de producción, donde la calidad de la tierra y el acceso al agua delimitan el alcance de esta actividad y de la productividad del maguey.

El ixtle de maguey era muy “cotizado”. En la década de 1950 formaba la parte fundamental de la producción de valor en la elaboración de lomeras, aperos, bozales, reatas de lazar y reatas de cargar. Era un bien escaso para la demanda existente Y se llevaba hasta los pueblos para su venta transportado en “tercios” o “mantadas”, que eran mantas de algodón o de lana.

El cálculo de los compradores se posibilitaba por medio de un *objeto-límite* rudimentario que, no obstante, permitía el establecimiento de una equivalencia del todo formal por medio de una cantidad de fibra contenida en un atado, cuando en los tercios o mantadas se distribuían manojo pequeños de “a libra”, “que decían que era una libra, que lo vendían por libra. Estaba a lo mejor en 1 peso, 1.50, la libra” (S. Vega, comunicación personal, 21 de noviembre de 2021).

El insumo que se reponía en Cadereyta, como hemos visto, consistía en fibra de lechuguilla, cuya magnitud de valor comprendía el servicio de carga que se realizaba en ocasiones con intercambios que ocurrían entre las redes vecinales o familiares: “vamos a

traer unos kilitos, y ya caminando. No había carro en ese tiempo. Y si queríamos traer alguito, unos 40, 50 kilos, conseguíamos un burrito. Dile a fulano que te preste su burrito" (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023).

Aunque distintos talleres de hilado diversificaban su mercancía y ampliaban sus posibilidades de capturar valor en el exterior, también el ixtle circulaba entre unidades, cuyos talleres producirían, por ejemplo, cántaros, o cohetones; ambas mercancías producidas al interior del *territorio original*.



Imagen 6. Maguey xamatí. Barrio San José, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2022.

Los cántaros como hemos mencionado, eran fundamentales para el almacenamiento de agua y granos, y podían ser intercambiados por otras mercancías, como tercios de leña o de mecates, que por determinado número de unidades servían para acceder a otros productos. El pulque puede ser un ejemplo de este tipo de circulación, y abundaba la producción doméstica. Su abuelo, en la propiedad donde estaba su vivienda, tenía magueyales y cuando veía que algún maguey estaba "bueno", lo raspaba y lo tallaba.

Era para sus gastos. Si ya había mucho pulque, pues sí vendían. Por allá o por acá de este lado. Cuando ya no tenía pulque, no pues vete a casa de fulano, tráete un litro de pulque, 30 centavos, 20 centavos, 25 centavos por litro. Pero era de maguey *xamatí*. Después entró un maguey, un maguey que le llamaban “la penca larga”. Pero esas solamente las cultivaban en terrenos más gruesos, con harta humedad (ibidem).

Dentro del circuito de valor que establecían las fibras, los habitantes de la localidad también obtenían “mercancías de subsistencia” de los agaves, especialmente de uno “más corriente” como el *xamatí*, (ver imagen 6) que se daba silvestremente o incluso se extendía sobre la tierra al nororiente de la localidad formando “atajadizos”,⁶⁸ arrancándole los hijuelos y plantándolos.

El *xamatí* tiene un tiempo de producción de cuatro años. Se empieza a podar a los dos años, y se va “asentando” por dos años más. A partir de entonces o desde un poco antes se aprovecha la extracción de aguamiel para hacer pulque.

Las pencas se utilizaban para formar los techos de las viviendas, y aunque no era una producción que necesitara los cuidados de un cultivo, sí requería del propietario encontrar maneras de mantener fuera del alcance al ganado:

Ese no es necesario que lo estés cultivando año con año, nomás la cosa es que te fijes. Se lo comen los bueyes, los becerros. Pica bien harto su juguito. Y es lo que es, por generaciones viene en estos magueyes, sólo Dios desde cuándo. Ahí en el lugar donde saqué estos, tiene años yo creo ¡Cientos! De ahí sale el pulque, sale el ixtle, sale para el quiote, que era la que utilizaban para las casitas de las personas (ibidem).

En la localidad se aprovechaba, si bien en menor medida, otro maguey al que llaman “chalqueño” (ver imagen 7) cuya fibra era de menor calidad. Del maguey “pulquero”, prácticamente no se utiliza la fibra, pues para este fin su rendimiento es muy bajo (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023).

La medida de la productividad de estos magueyes, no está disociada de la propia productividad o fertilidad del *xamatí*, pues los conocimientos de su cultura sobre estas especies de agave, les permiten empoderarse para calcular el valor y tomar decisiones que lo

⁶⁸ Cercas para “atajar” la tierra. (ibidem).

implican, calculando el costo de oportunidad entre valores, entre lo que uno mismo puede producir o lo que se adquiere por dinero o por “trueque”.

El conjunto de productos a los que hemos hecho referencia, entre los que destacan los cántaros y las cazuelas de barro, la pirotecnia, los mecate, las mantas, la vestimenta, el



Imagen 7. Maguey chalqueño. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.

pulque, el ganado, el maíz, entre otros, son productos a los que no se les puede considerar, carentes de valor “abstracto”. Los agentes que se abocan a la producción de estos bienes pueden reconocer el valor de cambio de las mercancías, aunque se destinen al consumo de los propios productores.

Sin embargo, en este trabajo se sostiene la tesis de que en el territorio rural del que formaba parte el asentamiento de indígenas otomíes de Tetillas, y que se convertiría en Villa Progreso a partir de la década de 1940, ocurría, desde su poblamiento, algo más que la búsqueda calculada de mayor rendimiento de los bienes de consumo y el cálculo en especie de equivalencias.

Sostengo que los sujetos/agentes que poblaron el *territorio original* en el asentamiento que sería formalizado como San Miguel de las Tetillas por las instituciones estatales y religiosas, experimentaban los efectos de un proceso de cuantificación similar al que ocurría entre las poblaciones indígenas de América Latina, como resultado del proceso de abstracción de la especificidad de objetos, actividades y personas que implica el capitalismo.

Esto se debía, más que al mercado, a que las actividades de la producción de estas mercancías como la extracción del monte, el cultivo de subsistencia y la producción doméstica, experimentaban un proceso de objetivación del valor, que convierte a la mercancía en la forma general del producto.

Como agentes de la economía-mundo informal latinoamericana resentían la coacción de una norma temporal externa que afectaba su propia productividad, esto es, el trabajo y el producto concreto de esta parte del semidesierto, en el que la riqueza aparecía en forma de valor.

Según mi hipótesis, lo que indica el establecimiento de las *formas de uso árido de la tierra* entre los otomíes, españoles y chichimecas del Valle del Mezquital que luego se extenderían hacia el norte del río San Juan, es que los otomíes habían dejado de medir o calcular la riqueza material que les permitió hacer de esa región, un paisaje que podía reproducir a una gran población a partir del mantenimiento de un ecosistema con una estabilidad precaria.

Las “formas manifiestas” de la función única del trabajo en la sociedad capitalista mundial presentes entre los agentes que han poblado los espacios artesanales del semidesierto, implican agencias calculativas que han producido sus cálculos de la magnitud del valor por la presencia de “la forma social que totaliza el valor” que opera a espaldas de los actores sociales y es constitutiva de la conciencia y de la acción.

Las culturas mercantiles que atravesaron la línea temporal de 1940, en mi consideración, forman parte de la respuesta que dieron las comunidades indígenas a esa coacción abstracta de la sociedad capitalista mundial.

Capillas-oratorio

Durante mi trabajo de campo en la década anterior en Villa Progreso (Valadez, 2022) había registrado la presencia de la familia extensa, la residencia patrilocal y la herencia al ultimogenito, entre las familias de hilanderos.

Sin embargo, estos componentes del parentesco otomí se encontraban diluidos por los cambios epidemiológicos con consecuencias tangibles en la prolongación de la atención a los adultos mayores y la feminización de los cuidados, y por la transición demográfica, resultado de una modernización y urbanización, que extiende el tiempo del proceso educativo que incrementa el costo de los hijos, desciende la mortalidad infantil y disminuye la fecundidad (2022, p. 69).

Los grupos domésticos otomíes que aún conservan este patrón en las comunidades de los municipios de Amealco y Tolimán en el estado de Querétaro, se refieren a algo identificable como unidades domésticas a partir del término *mengú* que designa a quienes viven en la casa, en cuya composición aparece la jerarquía del *Cabeza de familia* que se encuentra por encima de las familias extensas:

En las comunidades donde se conserva en mayor medida “el costumbre”, como Santiago Mexquititlán, San Idelfonso Tultepec, San Miguel Tlaxcaltepec y San Pablo Tolimán, las unidades domésticas son en gran medida de carácter extenso y se integran por la familia nuclear y los hijos (varones) casados, reconociendo al padre, *ar ta* (padre de edad avanzada) como “cabeza familiar”, la autoridad de la familia. (Prieto y Utrilla, 2006, p. 80)

Los otomíes que fueron distribuidos entre los modernos estados de Hidalgo, Querétaro y Guanajuato, comenzaron a pastorear ovejas en el siglo XVI. Esta actividad se convirtió en un factor que contribuyó a reforzar un patrón de asentamiento disperso de familias extendidas (Taylor, 2005, p. 964).

Entre las descripciones que recoge Guillermo Prieto sobre los indios de Cadereyta a mediados del siglo XIX, aparece una en particular, que nos indica cómo pudo reproducirse ese patrón de residencia disperso en este territorio dominado por la vegetación xerófita y por el desarrollo de formas áridas de uso de la tierra:

Escogen siempre un punto apartado en que establecen su residencia; y como si esto no fuera todavía bastante, fabrican sus *jacales* en el centro de una especie de bosques que plantas de nopales, órganos y árboles o arbustos espinosos que forman a su alrededor una muralla. El camino que conduce a sus habitaciones es una vereda muy estrecha, cerrada de trecho en trecho con puertas formadas de ramas espinosas, tras de las cuales asoman sus cabezas tres o cuatro perros flacos que aturden con sus ladridos y amenazan con sus colmillos al que intenta entrar en aquella selvática fortaleza (1986, pp. 187-188).

En estos asentamientos, los otomíes se aseguraban de construir una estructura de dimensiones domésticas, a la cual me refiero en este trabajo como capillas-oratorio (ver imagen 8), o por economía, sólo como oratorios.

Lo primero que procuran, luego que se reúne un número más o menos considerable de familias en un punto cualquiera, es levantar la capilla o el *Santocal*, y a pesar de la horrible miseria en que viven y que hemos bosquejado ligeramente, lo consiguen muy pronto, ya reuniéndose todos a trabajar los días festivos, ya contribuyendo todos para los gastos comunes que economizan todavía del ratero producto de su trabajo. En aquella capilla se ven por todas partes, colocados en desorden, ya un santo Cristo de pésima escultura, cabello enmarañado, ennegrecido por el humo del copal a que son muy afectos y colgando de los tres clavos y de los brazos de la cruz, sartas de mazorcas, de tunas y de flores. Ya aparece por un rincón un San Antonio desnarigado, ya un San Isidro vestido a la española antigua, con un sombrero colgado a la espalda y una garrocha en la mano arreando una yunta de bueyes (1986, p. 188).



Imagen 8. Capilla del Niño Dios de los "González". Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto. Diciembre 2023

De acuerdo con Soustelle, la forma clásica de los cultos otomíes que se llevan a cabo en las capillas-oratorio se presenta en la meseta de Ixtlahuaca y ahí:

Cada jefe de familia posee una capilla u oratorio particular; que este oratorio es echado abajo y reconstruido en ciertos intervalos; que la demolición y construcción de los oratorios van acompañadas de fiestas en cuyo transcurso se ofrecen masivamente bebidas y alimentos; en fin, en que cada quien tiene que participar en las fiestas de las personas que lo han ayudado, y cooperar con su parte en esas fiestas (1993, p. 541).

En el interior de las capillas-oratorio se encontraban imágenes de santos a las que se referían como *Tsidada*, a las cuales adoraban, igual que lo hacían al parecer, hasta poco antes de su investigación, con “ídolos de barro” (1993, p. 541).

También se asignaba el nombre de *Tsidada* a los jefes de familia que fueran *mošte*, “compadres”, en su uso del español, es decir “los que ayudan” en las donaciones de comida y bebida; y que tuvieran obligaciones de donar reciprocas, pues tanto para las deidades

familiares como para los compadres, el donador comprometía a unos y a otros a devolver (cf. 1993, p. 541).

En la forma clásica del culto, según Soustelle, el lazo de parentesco que se conforma en las relaciones de ayuda de las fiestas familiares tiene la significación más profunda para los otomíes y los atan durante el resto de su ciclo de vida (cf. pp. 1993, 541-542).

En esa región (Ixtlahuaca), donde la cohesión de los pueblos es débil:

Las familias constituyen otras tantas unidades, sino independientes al menos autónomas. El jefe de familia asegura, por la observancia del culto de su *tidada*, el éxito de su propia casa, y cuando ha cosechado su maíz es él quien coloca arriba del montón de las mazorcas una crucecita. Si encuentra una mazorca doble la clava con su tallo arriba de las demás, y dispone un pedacito de madera en cruz sobre el tallo. En suma, si no fuera por la red económico-religiosa de las obligaciones relacionadas con las fiestas, el culto de los *tidada* resultaría un asunto privado, particular de cada familia (1993, p. 545).

En el antiguo *territorio original* de San Miguel de las Tetillas que Solorio (2006) identificó por medio de la historia oral, se construyeron numerosas capillas-oratorio que nos indican en alguna medida la intensidad con la que este tipo de cultos a los santos se han presentado en la localidad.

Muchas han sido abandonadas mientras que otras se utilizan como bodegas. Pero en su mayoría, aún albergan cultos a los santos. En el curso del trabajo de campo que realicé en la localidad pude identificar que, en la memoria de algunas familias como en la de Don Sebastián, se mantiene vivo el recuerdo del *origen* de estas imágenes.

Entre los cultos que se llevan a cabo en la localidad a lo largo del año, destacan aquellos que ocurren durante la Semana Santa, y que pude observar de primera mano durante mi trabajo de campo.

La generosidad y reciprocidad que involucran estos cultos conforman una meta cultural otomí-chichimeca de alta prioridad que, tarde o temprano, implica o promueve la adquisición, acumulación, realización y consumo de riqueza en forma valor, que se encuentra encarnada en mercancías y se representa como trabajo abstracto monetizado (cf. Cook. p. 180).

Para los pobladores de Tetillas, la consecución y el cumplimiento de sus metas culturales más importantes no ha sido incompatible con la participación en mercados externos de trabajo, tierra y productos (ibidem).

Según Cook, lo notable y paradójico en el siglo XXI, con la avanzada internacionalización de una economía dirigida por inmensos conglomerados capitalistas, es que aún prosperen y se expandan empresas familiares o de pequeña escala. De acuerdo con él, las “leyes del movimiento” que explican este proceso, se relacionan tanto con el dominio de los intereses capitalistas, como con la resistencia popular a estos intereses y con la búsqueda por alcanzar sus metas culturales (ibidem).

Barrio San José

Al norte de la localidad, sobre la parte más alta del cerro que se encuentra dentro del barrio San José (ver figura 3), sobresale a la vista de buena parte del pueblo un tanque de agua sostenido por columnas de cemento; es la referencia visual de un espacio social con transformaciones que obedecen a la presencia del urbanismo.

La introducción del servicio de agua se ha venido completando desde los últimos 40 años. Esto ha generado cambios en la práctica de acarrear agua con cántaros, en este caso desde el manantial de “La Canoa”; y las veredas que conducían al manantial han venido siendo reemplazadas por las calles empedradas y la iluminación en los últimos 30 años.

El patrón de asentamiento se ha compactado debido al crecimiento de las familias y a la construcción de bardas de tabique y tabicón, sus rejas de entrada y sus banquetas, dándole el contorno a la calle Eucalipto de la delegación de Villa Progreso.

Sin embargo, en la parte alta se encuentran dos capillas cuya referencia topográfica, así como los materiales con las que fueron construidas, contrastan con las edificaciones resultantes de la urbanización. Se trata de los oratorios de *Tixma'ye* (Mesa de piedra) (ver figura 4) y *Mamanxät'ä* (Órgano), el primero ya en desuso.



Imagen 9. *Tixma'ye*. Barrio San José. Fernando Valadez Soto. Junio 2024.

La capilla-oratorio de “Los Vegas” (ver imagen 10), se encuentra a unos ocho o nueve metros de *Tixma'ye* (ver imagen 10), pero se edificó con tabique y cemento, como otras capillas que se han edificado en las últimas décadas en Villa Progreso. Los materiales como piedra, arena, arenisca, cal, cantera y baba de nopal, habían sido sustituidos. No obstante, mantienen una línea de composición con las capillas antiguas, que se componía de un edificio principal con su muro de testero y su patio atrial.⁶⁹

El oratorio comprende, al fondo, un nicho marmoleado que enmarca la figura central de *Jesús Nazareno*. Está dividido en dos secciones, una “interior” remarcada por dos paredes laterales y un escalón.

⁶⁹ Para un estudio detallado de la arquitectura de las capillas-oratorio ver Pineda (2014).



Imagen 10. Capilla-oratorio de la familia Vega. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, marzo 2023.

De frente al altar, la pared izquierda sostiene una imagen litográfica de San Miguel Arcángel, mientras que la derecha sostiene otra imagen donde aparecen, de izquierda a derecha, Juan Diego, la Sagrada Familia y la Virgen de Guadalupe. La parte “exterior” del oratorio tiene un par de bancas, y todo el piso del oratorio han sido cubiertas con mosaico de color blanco.

El patio atrial comprende un espacio rectangular de 10 por 30 metros aproximadamente. Tiene una barda de alrededor de un metro de altura, con una entrada en la parte sur, su puerta de reja de fierro y sus escalones de acceso.

El frontispicio del oratorio que sirve de acceso lleva por nombre en las capillas tradicionales, muro de testero, y se encuentra a un costado de la entrada del patio atrial. Está techado con lámina y sostenido por vigas de fierro. También algunas partes de la barda, particularmente a ambos lados de la entrada del patio atrial, el en lado sur, forman en sí

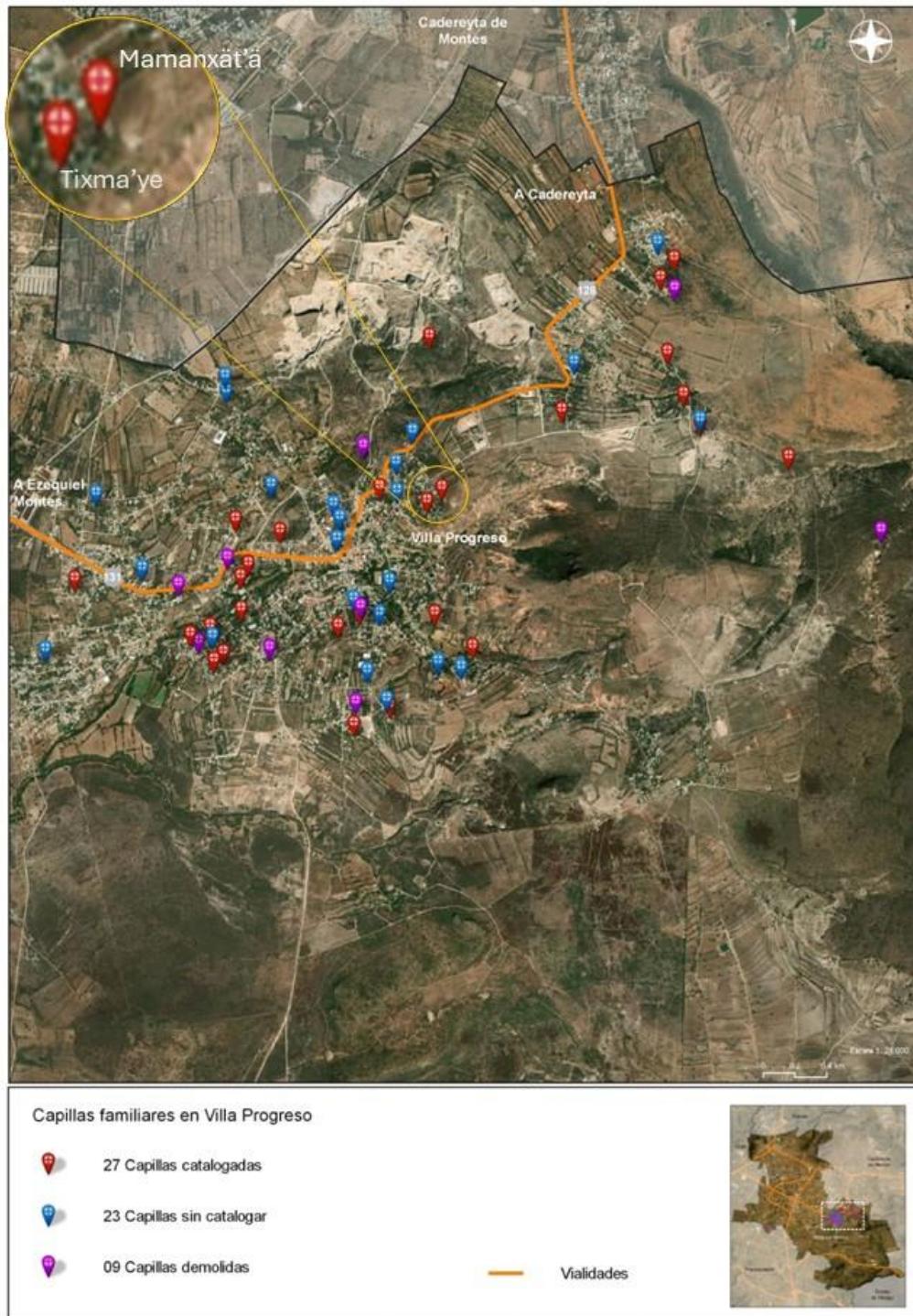


Figura 4. Mapa de capillas-oratorio del territorio original. Fuente: Información recabada por Marina Rosaura Velázquez Aybar y Fernando Valadez Soto, 2024.

mismas una especie de grada de cemento, a la que llaman *poyo*, mientras que en otras partes se encuentran colocadas bancas de metal.

Antes de que se usaran estos materiales, durante la infancia de Don Sebastián Vega, ya se había edificado la casa de su abuelo. El terreno se encontraba rodeado de magueyes, y también tenía una nopalera y formaba un cercado, con un “brincadero” para pasar al otro lado que había hecho su madre para salir de la vivienda hacia el lado oriente.

La vida cotidiana consistía en buena medida para los infantes en salir a recoger la leña o hacer un mandado, o estar, como él, empleado junto con su madre en los talleres de costalera del barrio San Miguel, por los que ella percibía 6 pesos en salario, y de los que él recibía 20 centavos para escasamente comprarse un pan o un dulce. Y cuando *no* había trabajo se comía el maíz, el frijol, el haba y el garbanzo que hubiesen comprado y guardado durante los períodos que se mantuvieron empleados con algún patrón, acompañando sus comidas con los nopalos que recolectaban.

Aquel terreno divido entre los parientes de la generación de Don Sebastián se había fragmentado en heredades para los hijos, y se había llenado de viviendas hechas con los materiales nuevos de la urbanización.

Su historia se encuentra entrelazada con la historia de la imagen de *Jesús Nazareno*, una advocación de Cristo que tutela los asuntos de la parentela a la que se asocia, y cuyo culto familiar se lleva a cabo anualmente durante la Semana Santa en su capilla-oratorio.

La imagen de *Jesús Nazareno* de los “Vegas” es una figura antropomórfica de alrededor de 30 centímetros. Lleva una corona de espinas, y sobre ella una corona trebolada con tres puntas. Está ataviada con cendal color púrpura. La figura de Jesús Nazareno se encuentra dentro de un relicario adornado por dentro y por fuera con flores de papel laminado.

El culto a las imágenes de Cristo y la Cruz entre los otomíes se difundió durante la Colonia por religiosos franciscanos y agustinos. Según Taylor (2005), el cristianismo colonial otomí aprovechó las tradiciones y la organización locales de maneras que enfatizaron a la Cruz y a Cristo crucificado (2005, p 966).

Taylor ha constatado que los primeros cronistas hacían mención del inusual apego otomí a las festividades de la Cruz, y a acompañarse de imágenes de santos locales y cruces

para asistir a las grandes procesiones a la Cruz de Piedra de Querétaro, o al Cristo de Chalma en el actual Estado de México (ibidem).

La Semana Santa en Villa Progreso es un período de intensa actividad ritual. En el trabajo de campo pude identificar que los pobladores de la localidad inician lo que será una secuencia religiosa que los moviliza por varios días, a partir de “La Procesión de los Cristos” (ver imagen 11) que se lleva a cabo el Jueves Santo al medio día.

Partiendo desde sus respectivos oratorios, comienzan a observarse familias de las imágenes cargando cientos de cruces en procesión hacia el templo de San Miguel Arcángel, donde son bendecidos por el párroco, para después regresar al atrio del oratorio de cada una de las capillas o las viviendas que aún los conservan.

Durante cinco días, la parentela de Jesús Nazareno va a movilizar *trabajo* para intercambiar alimentos entre “linajes” de descendencia indiferenciada (Godelier, 2011), que son modos de constituir grupos en sistemas cognaticios en los que se puede recurrir a principios unilineales con el propósito de transmitir ciertas funciones y establecer varias formas de jerarquía, y en los que es posible ofrecer a los individuos opciones y estrategias más abiertas y amplias que las sociedades estrictamente “lineales” (p. 92).

En algunas ocasiones, para los pobladores de Tetillas, el parentesco con la imagen “solamente se sabe” porque se inculca en la socialización de los individuos, y se recurre a los apellidos para identificarse como pariente de la imagen. Sin embargo, la carta genealógica de la imagen de Jesús Nazareno y los linajes con los que se relaciona, son aún parte del recuerdo de Don Sebastián Vega.

Cómo otros peones y medieros que se quedaron sin tierra luego de que fueran expulsados de las haciendas del *territorio original* que se estaban repartiendo o que fueron abandonadas, para los antepasados de Don Sebastián, la constante era moverse siguiendo la práctica de que los magueyes, nopal y otras especies xerófitas fueran aprovechadas durante algunos ciclos anuales hasta agotarse, para posteriormente desplazarse en torno a lugares contiguos donde ya se había regenerado el recurso vegetal (S. Vega, comunicación personal 15 de abril de 2023)

Sin embargo, después de la complicada década de 1930, cuando el ejido se convirtió en la forma dominante de dotación de tierras en Querétaro y se había terminado el sistema

de hacienda (García, 1997), la familia por fin se haría de un terreno donde poder construir una capilla-oratorio para su imagen, edificar sus habitaciones y habilitar sus talleres junto a sus viviendas.



Imagen 11, "Procesión de los Cristos", Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, marzo 2023.

“Hacerse la imagen”

Al menos desde el siglo XIX, los pobladores de Tetillas partían en peregrinación al Santuario de Chalma por el camino que cruzaba Tenango del Valle. Existía no obstante otro camino que pasaba por San Mateo.

Se recuerda que, por el año de 1800, una mujer de nombre María Tomasa Valencia partió en peregrinación a Chalma, y al pasar por el templo de Tenango vio la imagen de *Jesús Nazareno*. Preguntó al encargado del templo el costo del “Santito” y lo dejó pagado con

“cinco o siete monedas de a peso”. Advirtió al encargado que iba a Chalma y que regresaría por la imagen en su camino de vuelta.

No se sabe cuántos días pasó en Chalma. La duración de la peregrinación era de alrededor de doce días. El último día se quedaban en Malinalco y al otro día bajaban a Chalma, y de regreso de nuevo pasaban la noche en Malinalco. Al llegar de nuevo al templo de Tenango del Valle, María Tomasa amarró la imagen con su delantal, la cargó con su rebozo y caminó de regreso a Tetillas.

Casada con un “Ortega”, pero sin vivienda, María Tomasa, compartió con su familia “cómo se le hizo la imagen” y de dónde había traído al “Santito”, y pidió permiso a la familia de los “Ortegas” para que pudiera permanecer la imagen en el oratorio de *Duhú* (Los Cantores)⁷⁰, y para poder cumplir su promesa de hacerle a *Jesús Nazareno* su fiesta cada año durante la Semana Santa.

María Tomasa Valencia murió intentando llegar al Geiser de Pathé, en el actual estado de Hidalgo, donde pretendía curarse con el agua azufrada un padecimiento de los pies. Al parecer, sufría de muchos otros problemas de salud y, siendo de edad avanzada, murió en el camino en la parte alta de una loma.

Sin embargo, anticipándose a su muerte, María Tomasa transmitió la imagen de “Jesusito” en herencia a una prima, llamada Paula Valencia, con el compromiso de que “le hicieran su fiesta”, “lo que estamos haciendo nosotros ahora”. Aunque Paula no tenía relación con los “Ortegas” ambas familias se comprometieron a continuar cada año con los compromisos de Semana Santa para con la imagen.

Los “Ortegas” a cargo de la imagen eran una familia de tres hermanos, de nombre Jorge, Pablo y José Ortega. Sin embargo, la alianza entre familias sólo se estableció entre Paula Valencia y Jorge Ortega.

Paula Valencia había enviudado. Su marido se apellidaba Trejo. Ella trabajó para Gertrudis Guillén, una mujer originaria de México y pariente de los Moran, una de las familias más acaudaladas, y estaba casada con uno de los principales del pueblo.

⁷⁰ Ya no existe.

“Valencias”

“Vegas”	“Reséndiz”	“Garcías”
Daniel Vega Juana Reséndiz	Sebastián Vega ⁷¹ Victoria Lira	Joaquín Reséndiz ⁷² Marcela Castillo
Alberta Vega	Pedro Vega Matilde Hernández	Ofelia Reséndiz Jorge Aguilar
Isaac Vega Lorena Barrón	Francisco Vega Ma. Loreto Muñoz	Elba Reséndiz Manuel Magos
Uriel Vega Cristina Díaz	José Barrera ⁷³ Guadalupe Barrera	Susana Reséndiz Miguel González
Daniel Vega Estefanía Yáñez	Rosalba Vega Eliseo Castillo	Reina Reséndiz
Ismael Vega Concepción Ramos	Reina Vega Manuel Cruz	Wilfrido Reséndiz Ma. Félix Mendoza

“Morales”

Eduardo Morales
Rosa Ramos

Alejandra Morales
Marcelo Santa María

Jesiel Morales
María Soria

“Mendozas”

Marcos Mendoza
Aurelia Ortega

Marco Antonio Mendoza
Gloria Camacho

Gregorio Mendoza
Elvira Castillo

Cecilia Mendoza
Enrique Sánchez

Silvia Mendoza
Álvaro Mendoza

Efraín Mendoza

“González”

Margarita Ortega
Manuel González

Mario González
Azucena González

Saúl González
Graciela Aguirre

Carmen González
Refugio Reséndiz

Juana Reséndiz
Pedro David Reséndiz

Ana González
Iván Reséndiz

Patricia González
Miguel Ángel Reséndiz

Gabino Ortega
Sebastiana Velázquez

Jaime Ortega
Rosa Ramírez

Ángel Ortega
Sonia Dimas

Felisa Ortega
Daniel Velázquez

“Ortegas”

María de la Luz Ortega
Jorge Luis Ortega

Jesús Moisés Reséndiz
Obdulia Reséndiz

Ma. Flora Ortega
Isaías Mendoza

Ángela Castillo
Armando Ortega

Rosalba Barrera
Adán González

Rocío Cruz
Reginaldo Reséndiz

Sofía Guapilla
Elías Vega

“Reséndiz”

Jesús Reséndiz
Ana Guadalupe Chico

Trinidad Reséndiz

Ma. De la Luz Ramos
Fidel Reséndiz

Rosalba Barrera
Adán González

Figura 5. Parentela de Jesús Nazareno. Fuente: Elaboración propia con base en datos obtenidos en campo.

⁷¹ Ego.

⁷² Primo de Daniel y Sebastián Vega que comparte el terreno con ellos.

⁷³ Esposo de Antonieta Vega quien falleció el año anterior por la pandemia de COVID-19. Guadalupe Barrera es hija de este matrimonio.

Gertrudis Guillén había acumulado una gran cantidad de propiedades en Tetillas y vivía a unas cuadras al norte de la plaza principal del pueblo, que se encuentra frente a la parroquia de San Miguel Arcángel.

Después de muchos años de trabajar para Gertrudis, Paula recibió en propiedad el terreno donde actualmente viven los “Vegas”, en la parte conocida como *Tixma ye* (Mesa de Piedra).

Su hija Alejandra Trejo Valencia se casó con Jesús Reséndiz Moran, el abuelo de Don Sebastián, de quien antes mencionamos su fecha de nacimiento en 1883 en *Taxdehé*, un pequeño rancho que pertenecía a la hacienda de San José de los Trejo (ver figura 2) y que murió en 1962.⁷⁴

Antes de morir, Paula había acordado el matrimonio de Alejandra y Jesús, entregándoles el terreno, y comprometiendo a ambos para que siguieran haciéndole la fiesta al “Jesusito”. También Gertrudis Guillén le había pedido a Paula que se hicieran cargo de la imagen cuando les entregó el terreno.

Los hijos del primer matrimonio de Paula, Genaro y Nazaria Trejo Valencia, recibirían cada uno, a la muerte de ella, la mitad del terreno. Recibieron también en herencia la imagen de *Jesús Nazareno* y el compromiso de continuar con el culto.

Por su parte, Jorge Ortega transmitió el compromiso con el “Jesusito” a su hijo Juan Ortega, quien se había casado con Ignacia Castillo.

Genaro y Nazaria heredaron la imagen después de la muerte de Alejandra. Sin embargo, Genaro enviudó y a partir de entonces perdió el interés por hacer la fiesta de “Jesusito”. Nazaria continuó llevando a cabo los festejos de Semana Santa junto con este matrimonio.

Nazaria, continúo viviendo en *Tixma ye* debido a que, al contraer matrimonio, su marido no poseía ninguna propiedad, por lo que residieron en lo que todavía era el terreno de Alejandra. Su marido abandonó el pueblo y Nazaria, por su lado, entregó su parte del terreno a sus dos hijos, Sebastián y Daniel Vega, y también a un primo de estos varones, Joaquín Reséndiz (ver figura 5) La otra parte se entregó entre los hijos de Genaro.⁷⁵

⁷⁴ Don Sebastián Vega recuerda esa información debido a que pudo ver un documento.

⁷⁵ Actualmente existe una disputa entre la parentela por una parte de la propiedad.

La imagen de *Jesús Nazareno* como había mencionado más arriba llegó a Los Cantores y permaneció ahí hasta finales de la década de 1940, cuando la edificación se vino abajo. Unas décadas más tarde, como habíamos visto se edificaría el oratorio donde *habita* actualmente la imagen de “Jesusito”. Este movimiento explica la relación que tienen los “Ortegas” con el barrio de San José, pues en general, las familias son parientes de imágenes de santos que se encuentran en el mismo barrio.

El oratorio de *Duhú* se encontraba al paso, unos metros al sur de un callejón homónimo que marcaba los límites entre los barrios Santa María y San José.⁷⁶ Más tarde sería ampliado y se convertiría en la calle Justo Sierra. Todavía viven en ese sector familiares de la imagen: “ahí vive la señora, y la otra un poquito más adentro”. Junto con ellas también hacen la fiesta “sus hijos, sus hijas con la imagen” (S. Vega. Comunicación personal, 15 de abril de 2023).

Taller-vivienda

Las viviendas de los “indios de Cadereyta” que se describen en los textos de Guillermo Prieto, de *jacales* entre bosques de nopal y órganos, parecen haberse conocido en Villa Progreso como “casas de caballete”, hechas de piedra y con techos de penca de maguey. Este tipo de viviendas dejaron de ser parte del paisaje medio siglo atrás, aproximadamente.

Los “bosques” aún rodean algunas de ellas, sobre todo en las zonas menos densamente pobladas y con menor infraestructura urbana de la delegación de Villa Progreso, como Guanajuatito o El Coyote (ver figura 2). Los órganos siguen formando cercados y aún se recolectan nopal y tunas que, como los magueyes se multiplican beneficiados por fertilidad del semidesierto.

Como en esa descripción, los hilanderos y jarcieros, asemejándose a otros otomíes que los antecedieron y que estaban relacionados con algún sector textil, han experimentado también la escasez relativa provocada por, al menos, tres razones:

⁷⁶ La capilla de Los Cantores se encontraba dentro del barrio San Miguel.

La primera corresponde a los acaparamientos que permiten comprar a muy bajo precio el producto, sobre todo en las temporadas cuando, como en el caso del mecate, la estación de lluvias aumenta la demanda y el acaparador puede extender la compra en el tiempo.

La segunda, tiene que ver con los monopolios y los monopsonios en torno a las fibras, que directamente instalan el trabajo a domicilio. Una misma empresa familiar surte la fibra y compra el mecate que se fabrica en distintos talleres domésticos.

Una tercera correspondería a los salarios que obtienen cuando se emplean en cualquier otra actividad, especialmente precario para el sector de intransferibles del mercado de trabajo.

La vivienda, en el caso de Don Sebastián, ha venido edificándose a través de los años ensamblando habitación por habitación hasta completar cinco de ellas, junto a un baño y un espacio pequeño para una cocina que se ha adaptado a los cambios en la construcción.

Pero como en la descripción, si bien ya no son los mismos materiales, su vivienda contrasta con la capilla-oratorio, en la que el piso y las paredes tienen acabados, y en la que las dimensiones son mayores (ver imagen 10), mientras que la vivienda se utiliza en obra negra y ocupa, aun cuando ha crecido, un espacio más modesto.

Aunque se calienta el agua y se guisa en la cocina rutinariamente, también se utiliza un espacio exterior para cocinar en un fogón, en un lugar techado con lámina, que se activa principalmente en las reuniones familiares o en los preparativos para los banquetes que se ofrecen durante el culto de sus imágenes.

En el barrio Santa María, donde también me hospedé, encontré que además de también utilizar el fogón de manera muy similar, habían construido su cocina con tabique y cemento, pero manteniendo un patrón, encontrado por Padelford (1969) que consiste en construir la vivienda y la cocina como estructuras separadas.

De acuerdo con él, en el Valle del Mezquital el estilo de las viviendas de los otomíes incluía la separación funcional de áreas diferentes, debido a las limitaciones del medio ambiente que no ofrecían pértigas o postes lo suficientemente largos para hacer habitaciones amplias, lo que explicaría porque los otomíes practicaban la construcción separada de cocinas y las áreas para dormir. Aunque también afirma que por medio de esta práctica se evita atraer

insectos al área de descanso, razón que puede ser más importante, de acuerdo con él, que las limitaciones medioambientales (cf. 1969. p. 51).



Imagen 12. "Hiladero". Barrio San José, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, abril 2023

En la parte del solar que da a la calle aún mantiene un pequeño huerto de traspatio donde a veces ata a su perro. Paralelamente corre un pasillo de tierra que sirve de camino de entrada a la vivienda y termina formando parte del espacio que ocupa el taller. Éste, además de la tecnología rudimentaria, requiere ser de una extensión de más de 15 o 20 metros para cada "hiladero".

La tecnología que utilizan incluye un torno de jalón, un sistema para que el trabajador, individualmente, active un mecanismo que "automaticice" las revoluciones de tres malacates, sobre una base de fierro que sirve de centro de masa.



Imagen 13. Torno de "jalón". Barrio San José, Villa Progreso. Fotografía: Fernando Valadez Soto, abril, 2022.

El hiladero, de metro y medio de ancho, se extiende desde el torno hasta las rocas que sujetan los hilos en el extremo opuesto. El giro de los malacates se genera por medio de una rueda de bicicleta que se da vueltas a partir del movimiento del hilador, quien se desplaza hacia atrás para conseguirlo (ver imagen 12).

Además, el hilador requiere de un costal o bolso al que llaman “envoltorio” para cargar la fibra de ixtle que va a ir surtiendo con sus manos para que el mecanismo *elabore* el mecate.

La fibra llega a los talleres en pacas de entre 180 y 200 kilos, aunque en ocasiones se les demanda menos producto y las entregas de fibra son menores. La fibra se tiene que almacenar para protegerla de la humedad y de los roedores que la mordisquean y arruinan su aspecto. Por eso construyen una habitación que sirve de almacén, y en ocasiones también como espacio para escarmenar la fibra para lo que se utiliza un desajador (ver imagen 18).

Una vez que la fibra ha sido escarmenada o “peinada” y se ha conseguido darle el aspecto deseado, se “varea” introduciendo una vara que se agita para deshebrar el manojo y depositarlo en el suelo (ver imagen 18). Luego se recoge y se coloca en el envoltorio.

En este taller, Don Sebastián produce mecate, pero a diferencia de las décadas de auge, la mayoría de su producción es realizada como trabajo a domicilio, “pura maquila” dice él, que en atados de 18 pares se “venden” a los acaparadores; y no como trabajo doméstico que ellos llevan al mercado. ¿En qué sentido son o no son estas configuraciones domésticas capitalistas?

Capitalismo del centavo

Tax (1964) estudiando la economía de los indios y ladinos de Panajachel en Guatemala, tituló a su trabajo con la intención explícita de que tuviese un título “sugestivo” como fue *El Capitalismo del Centavo*. Pero también, afirma él, que lo hizo para referirse en dos palabras a “una sociedad capitalista en escala microscópica (p. 21). En ella

No hay máquinas, fábricas, cooperativas o corporaciones. Cada uno constituye su propia firma y trabaja tesoneramente para sí mismo. Se encuentra dinero en pequeñas denominaciones. Se comercia con lo que los hombres cargan en la espalda. Hay empresarios libres y competencia, y allí está también el lugar impersonal del mercado.

Todo ello existe en la economía rural. Empero, el comercio se lleva a cabo sin créditos y la producción sin máquinas. Lo dicho indica que la diferencia entre una gente pobre y una rica es la que existe entre la mano y la máquina, entre el dinero y el crédito, entre el comerciante y la firma comercial, y que todas ellas son diferencias entre la economía moderna y la economía *primitiva* subdesarrollada (ibidem).

Según Cook (2004), Capitalismo del centavo, es una metáfora para referirse a dos formas distintas de actividad económica que necesitan ser conceptualizadas de manera separada. Por una parte, se encuentra la pequeña forma mercantil, y por la otra, la pequeña forma capitalista (p. 83).

La diferencia esencial entre estas dos formas de empresa de base doméstica, dice Cook, es que la primera emplea trabajo asalariado sólo ocasionalmente, si es que lo utiliza, como suplemento de mano de obra familiar. Está orientada hacia la reproducción simple o el mantenimiento de la unidad doméstica, pero sin excluir las deliberaciones, la realización y la acumulación de valor (ibidem).

La pequeña forma capitalista, en cambio, emplea trabajo asalariado regularmente como suplemento del trabajo familiar, o para suplirlo, y está orientada hacia la acumulación de valor (ibidem).

Según Cook, el término “sugestivo” de Tax, erróneamente implica que la producción y el intercambio de mercancías en pequeña escala es “capitalista”, debido sólo a que involucra la toma racional de decisiones por productores o comerciantes individuales en mercados competitivos, motivada por la posibilidad de obtener retornos en efectivo superiores al costo (ibidem).

Cook cree que este criterio es insuficiente para definir al capitalismo. No toma en cuenta el *sine qua non* de la identidad de la empresa capitalista de Weber que es la contabilidad de costos, ni el “valor procesional” de Marx, es decir, la apropiación repetitiva de plus valor por el capital (cf. 2004, p. 84).

A fin de cuentas, el capitalismo del centavo es para Cook un término ambiguo, de deficiencias teóricas que se ven compensadas por su contribución para corregir la concepción popular equivocada de que los indígenas de países como Guatemala carecen de inclinación, capacidad y racionalidad para participar en la economía de mercado (ibidem).

Su uso del concepto de capitalismo del centavo, se justifica esencialmente, según Cook, por su suposición de que, desde la Conquista, los pueblos indígenas de Mesoamérica han compartido un núcleo cultural económico con raíces prehispánicas en sus mercados y comerciantes, al que llama culturas mercantiles. Relevante para los estudios de México y Guatemala, aunque trasciende los límites de los estudios de área (2004, p. 10).

El campo económico, de acuerdo a su concepto de culturas mercantiles, es un espacio de relativa y variable autonomía dentro de un matriz más integradora, con la cual se interpenetra selectivamente, y, los artefactos del trabajo humano sólo pueden ser elaborados y circular, si los agentes están enculturados y socialmente comprometidos con un proceso sociocultural, organizado relationalmente, que facilita la producción, el intercambio y el consumo de cada mercancía (cf. 2004, p. 9).

Según Cook, este proceso implica la conciencia subjetiva de una diferencia, que hace que los productores estén culturalmente empoderados para calcular el valor de cambio del trabajo alienado (ibidem)

La base de este cálculo se encuentra en que la agencia humana⁷⁷ distingue la diferencia entre uno mismo, el objeto y el otro. Esta distinción permite reconocer los valores de uso de otros, como valores de cambio potenciales para la propia unidad social inmediata, y responder a una acción, con otra comparable en valor en una forma u otra (cf. ibidem).

El enfoque propuesto para esta investigación sugiere que en el Centro-Norte de Mesoamérica la racionalidad que implica el cálculo del valor emergió después de la conquista, por el surgimiento de un proceso histórico similar al que al que ocurrió entre las comunidades urbanas productoras de textiles de Europa Occidental en el siglo XIV, en la que se estableció una relación *de facto* entre los niveles de salarios y el *resultado* del trabajo medido temporalmente (Postone, 2006, p. 285. Cursivas del autor).

⁷⁷ Agencia, en su estudio acerca de las culturas mercantiles, es la capacidad individual de sujetos o agentes para tomar decisiones o hacer elecciones que se traducen en acciones de su propio interés material percibido. (2004, p. 16)

La producción y el intercambio de mercancías en pequeña escala de las empresas otomíes de base doméstica que se consolidaron en el semidesierto desde el siglo XVIII como parte del sector textil novohispano, así como las producciones de mecate actuales de Villa Progreso, involucran la toma racional de decisiones, cómo sugería Tax.

Pero no son capitalistas por eso. Más bien, esa *agencia* y la racionalidad que involucra, indican la presencia de la noción de productividad y de resultado del trabajo por unidades de tiempo. Un tipo de tiempo que se convirtió en la medida de la actividad y, eventualmente, en una norma apremiante para ella (ibidem).

Este enfoque pretende mostrar que la producción de estas empresas de base doméstica, aun cuando es pequeña y las denominaciones con las que intercambia son bajas, experimenta la coacción de esta normativa, por la que los productores se ven “forzados” adoptar nuevos métodos para incrementar la productividad.

Tiempo biográfico

Capítulo. V La expansión de la *cultura del mecate*

Henequén

“Yo no trabajé el henequén desde un principio, yo ya trabajé muy acá. Yo creo que ya no vas a encontrar personas que traían su henequén de México. Traían en carro” (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023).

Las modificaciones y adaptaciones de *la cultura del mecate* a la productividad aumentada de las plantaciones de henequén surgieron procesualmente entre los distintos barrios de la localidad a partir de la iniciativa de algunos talleres que instalaron nuevos arreglos con el capital comercial que trajo esta nueva fibra importada.

En los primeros años de la década de 1940 se llevaba en burros, fundamentalmente al barrio Santa María, en mantadas de entre 20 y 50 kilos, haciéndose más *necesario* para la producción. “Arcielo, al que le decían Chelo, traía poquito ixtle. Otro señor, se llamaba González, a lo mejor tío de Leo. Genaro, Modesto, Marco, trabajaban en México” (ibidem).

Se refiere a doña Leonor González, que es familiar de aquellos jarcieros e hilanderos que tenían mercado en la Ciudad de México, y que junto a su hermano Genaro (ver imagen 14), igual que en otros talleres de sus familiares, aún se dedican al trabajo con el ixtle.

A mediados de 1940, por medio de un camionero que apodaban el “Marro”, Don Ignacio Villeda comenzó a vender fibra de henequén producida en Tamaulipas. La tienda de Don Ignacio era un mesón que se ubica a pie del antiguo camino que cruzaba Ezequiel Montes.

En aquellos años Ezequiel Montes había experimentado una profunda crisis derivada de la fiebre aftosa que afectó al ganado, así como de la campaña para sacrificarlo que se estableció en esta región, en la que las familias dependen del ganado de traspatio. Ellas conformaban un sector que no se recuperó, a diferencia de aquellos que se dedicaban a la engorda de ganado que se adquiere en el norte del país, quienes, para finales del siglo pasado traficaban 60,000 cabezas anuales en el mercado del entonces, Distrito Federal (Jiménez, 1996, pp. 74-75)

Durante la década de 1940 se habían traído también diferentes especies de maguey desde los estados cercanos y se hicieron grandes plantaciones de magueyes chalqueño, xaminí, manso, entre otros, y se incrementó la producción de agua miel que era un negocio muy importante en Villa Progreso (Jiménez, 1999, p. 89).



Imagen 14. Doña Leonor y Don Genaro González en el mercado de El Ciervo, Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2023.

La demanda urbana que captaba la localidad se estaba ensanchando y rápido se acabó el recurso contenido en los magueyes silvestres. Así que, de a poco, se fueron trayendo especies que consideraban mejores “matas de maguey”, introducidas por comerciantes locales para cultivarlas en sus tierras (1999, p. 90). No obstante, aún se trabajaba la lechuguilla en los barrios de San José y San Miguel, y probablemente en Guanajuatito y Barreras.

A partir de 1950, Don Benjamín Velázquez estableció el comercio local de fibra de henequén en Villa Progreso. Su contribución principal consistió en permitir la

especialización de los talleres domésticos en la venta de lazo para tendederos, una demanda creciente de los centros urbanos que iniciaba regularmente en el período de lluvias cuando la humedad hacía que se pudrieran. A ella, se sumaba la demanda de una variedad de mecate proveniente de las producciones rurales.

Esto propició que los jarcieros vendieran su mecate prácticamente por todo el país, junto con su estropajo, cincha, lomera, jáquima y guangoche, y que se reactualizara la identificación del pueblo con el comercio: “Esos caminaron todo México. Por donde quiera los veías, Estado de México, Guanajuato, San José Iturbide, San Miguel de Allende, San Juan del Río, Querétaro, Hidalgo...” (G. Montes, comunicación personal, 1ro de mayo de 2023).

Se obtenía en ese tiempo fibra de Ciudad Manuel, Tamaulipas, de un lugar llamado El Triángulo, antes de llegar a Ciudad Victoria. La producción regional de henequén contaba con buena cantidad de máquinas desfibradoras y llegaban al local de Don Benjamín uno o dos camiones de carga con pacas de fibra a la semana.

Don Benjamín Velázquez también vendió fibra en Peñamiller, San Juan del Río, y en la ciudad de Querétaro. En esta última se entregaba la fibra en la cárcel para que la trabajaran los presos fabricando guangoche (*ibidem*).

A mediados de la década de 1960 comenzaron a establecerse nuevos puntos de comercio en la localidad, con los establecimientos de Don Manuel Reséndiz y Don Félix Fortanell. Un poco más tarde se incorporaría Don Marcos Mendoza y Don Julio Reséndiz.

Todos iniciaron comprando en Ciudad Victoria y, más tarde, Don Julio comenzaría a comerciar con el área de Tampico, de un lugar llamado Las Palomas, donde también contaban con desfibradoras. Al parecer fueron Don Julio y Don Marcos los primeros en traer henequén de Yucatán unos años más tarde.

Torno

Don Francisco Vega (ver imagen 15), igual que su hermano Pedro, menor que él, se autonombran artesanos como lo hacen diferentes actores de la localidad. No fue así siempre. Lo común es llamar hilandero al que realiza mecate, aunque también se le llama jornalero. La artesanía es un elemento más reciente en el vocabulario.

Francisco nació en 1967 y es el hijo varón de mayor de edad de Don Sebastián. Él creció en el entorno de unas formas domésticas de producir que hemos mencionado antes donde se hacían reatas o chavindas, ayates, costalera y estropajo. Pero lo que abundaba eran los hilanderos.

Yo de que me di cuenta, cuando uno empieza a guardar memorias como a los 5 años, tal vez 4. Desde ese tiempo yo me acuerdo que estaban todos, todo mundo aquí en la comunidad, hilaban haciendo lazos. Adonde quiera que saliéramos se miraban los famosos hilanderos, unos por allá, otros por allá, aquí los vecinos, otros por allá escarmenando, todas esas cosas" (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Se trabajaba todavía en esa época una variedad de fibras provenientes de la lechuguilla, el henequén y el maguey pulquero. Y todo formaba parte del ixtle, la *lingua franca* de todas esas fibras: "Aquí lo que predominaba era la fibra de ixtle. El trabajo" (ibidem).



Imagen 15. Francisco Vega. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, abril 2023.

Su abuela Doña Nazaria, tenía un torno, “una rueda grandota de madera” (ver imagen 16) con la que se hacía girar el sistema rudimentario de energía, una “máquina” que aprovecha la energía del trabajo humano y que, por medio de girar la manivela pesada de madera, transmite el movimiento a los malacates, a los que se ata la fibra para hacer el “torcido” de los mecate. Para hilar, diciéndolo brevemente. Pero en esas épocas el artefacto ya se usaba poco.



Imagen 16. Rueda de carro que se adaptaba para hacer girar el torno. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, junio 2023.

La rueda se acompañaba de una base y de 3 tarabillas o malacates de madera (ver imagen 17) a las que se transmitía el giro del torno por medio de un mecate. Los tres “malacatitos” se colocaban sobre tres palos de madera, lo que hacía que dos giraran en una dirección y el otro en dirección contraria. “Alguien se ponía a darle vuelta y ahí amarrábamos la puntita, ahí se amarraba el hilo” (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023). Con ese sistema se obtenía el hilo de ixtle.

Su abuela usaba también un instrumento de alambre que tenía forma de mano y servía para escarmenar y hacer lo que ahora hacen con una vara, bajando de a poco la fibra que iban peinando. Y para hacer chavindas, en esa época no se usaba la herrería, sino que se usaban instrumentos de madera obtenidos de los árboles del área, como se hace todavía en el taller de Los Mayorga, en el barrio Santa María (ver imagen 18).



Imagen 17. Malacates de madera. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, junio 2023.

Las herramientas se diversificaban de acuerdo a las necesidades que se expresaban en el mercado al que accedía el jarcero. Herramientas para hacer escobetas o tejidos o una variedad de lazos. Todas ellas indicativas de cierto grado de especialización en los distintos grupos de jarcieros.

Pero en la década de 1960 comenzaron a difundirse los “tornos de jalón”. Aunque su uso original se ubica en el barrio San José, en el que Don Chava Sánchez, quien vivía por el rumbo del sector de La Campanita, había intentado usar el nuevo sistema. Sin embargo, parece que fue un herrero llamado Faustino y conocido como el “Cuerudo”, quien empezó a fabricarlos. Don Faustino no se dedicaba a hilar, pero estuvo vendiendo el torno de jalón en Morelia.



Imagen 18. Taller de reata de los Mayorga. Barrio Santa María. Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, junio 2023.

El torno “tradicional” era comúnmente armado a partir de ruedas de madera con llanta de hule que llegaban a Tetillas, luego de que se usaban en algunos carros de carga en Querétaro. En la práctica, implicaban sentarse a “darle vueltas todo el santo día”. Pero a partir de 1960 se sustituyó por el torno de jalón que tenía como base de su mecánica un rin de bicicleta. Con él, se prescindía de un miembro de la familia para hacerlo girar: “con este yo trabajo sólo, y en ese tiempo no, a fuerzas otra gente”, pues “eran unas ruedotas de madera, como la cazuela, pesadísimo de darle vuelta” (ibidem)

En el sistema del torno de jalón, el movimiento de desplazamiento hacia atrás del hilador hace girar el rin de bicicleta que le transmite a las tarabillas su fuerza para hacerlas girar también. Sus malacates ya no eran de madera, sino que se obtenían de las fábricas de tela y de sus máquinas relativamente “improductivas” o vueltas chatarra en el sector de la industria textil de las ciudades (ver imagen 19). “Yo conseguí unas en San Miguel de Allende. Cuando no servían las juntaban y las vendían, y me traje tres pares. Costaban como unos 50 pesos por ahí del año 66, 67” (ibidem).

Mas tarde se encontrarían piezas entre los “fierreros”, vendedores de chatarra que empezaban a reconocer su valor de cambio por su capacidad de aumentar la productividad: “¿Verdad que estos sirven para hacer lazo? Con este vas a hacer más mecate”. Aunque en una ocasión Don Sebastián consiguió 20 piezas a un peso cada una. Estaban llenas de grasa y las sacudió y las colocó en un bote con diésel, hasta que “quedaron bien limpiecitas” (ibidem) y pudo obtener su ganancia vendiéndolas en el pueblo.



Imagen 19. Detalle de malacates sobre torno de Jalón. Barrio San José. Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2022.

Aún se acostumbraba que la mayoría de los hilanderos salieran a vender los mecates que producían. El henequén traído desde Tamaulipas y Yucatán no sólo hacía menos valiosa la producción local de fibra, también demandaba un aumento de la productividad de los talleres domésticos, pues los agentes podían destinar más tiempo de trabajo a la elaboración del mecate.

De entre los vendedores que iban a México empezaron a surgir intermediarios. Tres o cuatro de ellos empezaron a comprar lazo y a construir su ganancia sobre la base de comprar y convencer al productor de ya no salir a vender. No obstante, no era una tarea fácil. En ese

tiempo convenía más hacerlo y venderlo por cuenta propia “porque sí era negocio, sí salía pues. Quedaba” (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Para hilar, el trabajo comenzaba temprano. Para algunos desde las tres de la mañana, para otros, a las 4 o cuatro y media. Francisco comenzó a participar de las actividades más simples como “voltear” o “doblar” el lazo a la edad de 5 o 6 años.

Su hermana mayor hacía lo mismo, y después se fueron incorporando el resto. Todos participaban después de cruzar ese umbral, junto con Don Sebastián y Doña Victoria, quienes eran *Cabezas de familia*. Todos escarmenaban o peinaban la fibra.

El torno de jalón que Francisco vio por primera vez en el taller cuando ya había cumplido los 12 años, beneficiaba al que ya supiera hilar, por lo que ya no sería sólo Don Sebastián quien incorporaría tiempo de trabajo sobre estos medios de producción. Y si aprendían más miembros de la familia, se podían instalar más tornos. Cuestión que resultaba especialmente provechosa si se toma en cuenta el patrón de residencia local, el cual prescribe que los hijos residan en el solar con la familia del padre del varón después del matrimonio.

Lo que tenían, era de que, si ya era una familia más o menos, porque yo si alcancé a ver que unos sí tenían 4 [tornos de jalón]. Pero era porque a lo mejor el hijo ya estaba grande y vivía con el papá o estaba ahí cerquita o esas cosas. Pero lo que hacía esto en realidad era que se hacía más rápido el lazo, porque, si yo le corro, pues hago más rápido el lazo. Pero, por ejemplo, siempre me preguntaba cómo es que duraba mucho tiempo. Cuando yo veía que hilaban, se levantaban como a las 4:30 de la mañana, por muy tarde a las cinco, y terminaba de hilar como a las 4 de la tarde. Hacían alrededor de 72 pares, que venían siendo 144 lazos. Porque van de a par, son 72 pares, esa es la *gruesa*. Si se pasaban de allí, pues ya estaba haciendo alrededor de 250 o 270 lazos, entonces entre más hacían, más tenían para, por ejemplo, lunes, martes, miércoles, era cuando producían, jueves se iban a venderlo a Toluca, Estado, de México, porque el día viernes había un mercado donde llegaban los mayoristas (ibidem).

Comerciante

El correlato espacial de la vida de Don Sebastián es un correlato imposible para una tesis. De igual forma que aquellos que “recorrieron todo México” como comerciantes del

ixtle, Don Sebastián ha tenido una experiencia del país muy extensa, pero quisiera centrarme en un aspecto que podríamos llamar la *producción del comerciante otomí*.

Tal vez no esté de más regresar a aquella cuestión que recordaba Don Sebastián y que mencionamos antes: “Mi abuelo salía a vender y ya había dejado a su hijo donde tenía clientes, con dos o tres bultos de lazo, esto para tal parte, esto para fulano”. Me parece que en esta “apuesta” se encuentra el núcleo del *fondo de conocimiento* de la *cultura del mecate* reproducida en Villa Progreso, que en parte se ha venido describiendo.

Las *leyes del mercado* en el período de auge del ixtle estabilizaban el trabajo doméstico hasta el punto en que garantizaba la reproducción y en ocasiones la acumulación del valor, y los arreglos heterogéneos que sostenían las regularidades se basaban en las relaciones personales que establecían a lo largo de sus circuitos de venta:

Yo trabajé mucho tiempo por esas zonas de allá del Estado de México, Toluca, hasta Tenango del Valle, por los pueblitos de por ahí, y ahí en Mexicaltzingo tenía yo unos clientes, cada mes me compraban 4 o 5 manojos⁷⁸, tráeme lazos, dice ¿Pa’ cuándo te traigo? no pues tal día (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023).

La *cultura del mecate*, aun cuando puede considerarse una inflexión específica e instrumental de la forma más generalizada de cultura mercantil del semidesierto (cf. Cook, 2004, p. 10), comprende un *fondo de conocimiento* que ha estado cambiando sobre la base de la experiencia de agentes económicos, producido y consumido procesualmente por sujetos individuales durante el curso de sus vidas (cf. 2004, p176 Ver nota 6).

Francisco recuerda las prácticas en las que se socializaba la *cultura del mecate*, en la década de 1970, cuando se encontraba en auge el comercio en grandes mercados como en el Estado de México:

Yo veía que mucha gente, por ejemplo, mi tío, mi papá, y algunos otros vecinos de por aquí abajo, se juntaban, eran como unos seis, siete, y ocupaban una camioneta que los iba a dejar a San Juan del Río. Ahí agarraban el autobús que iba para Toluca, y agarraban un cuarto que les prestaban. O rentaban, porque pagaban diez pesos. Entonces ya llegábamos como a las doce, una de la tarde. más o menos. Llegábamos

⁷⁸ “Un manojito trae 36 lazos. Como nosotros los contamos de a dos son 18 pares” (ibidem).

al cuarto, a la bodeguita, y ya en la tarde salíamos a vender un rato, a las colonias, a las tiendas, o a los mercados ahí cerquita porque había algunas personas que ya les compraban, ya tenían su cliente. Y al día siguiente, el día viernes, había un mercado que le llaman Mercado Juárez y se levantaban bien temprano. A las seis de la mañana. Porque el hecho de que llegaran temprano, agarraban un lugar más o menos en el mercado, porque llegaban temprano los que iban a comprar lazo, y había unos que llevaban bultos de lazo, porque llevaban, más o menos, alrededor de unos 30, el que más llevaba 40 manojo de lazo (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Había quienes ya tenían sus clientes o quienes los andaban buscando y se intentaba llegar muy temprano para poder vender todo el producto y regresar en la tarde a Tetillas. Si había suerte, quizás a las 11 de la mañana ya hubiesen completado su venta y podrían regresar sin comer para ahorrarse esos gastos, y finalmente hacerlo al llegar a alrededor de las 7 de la noche. Eso significaba tener a la mano al cliente y no tener que andar buscándolo.

Sin embargo, cuando no se tenía, había que quedarse hasta el sábado o el domingo para desplazarse a otro lugar y venderlo. Y esa dinámica se extiende a otros pueblos y a otras regiones:

Por ejemplo, mi abuelo, mi tío, mi papá. Mi tío que está ahí cerquitas, hermano de mi papá, ese todo el tiempo en Toluca. Otro tío que vivía ahí que vive más acá abajo, ese iba para Michoacán, mi abuelo también para Michoacán, mi papá también a Michoacán. Pero luego a veces iba para el Estado de México, para Guanajuato, todos esos lados e igual ya tenían algunos clientes. Ahora voy a ir a tal parte. Iban viendo poco a poco cómo comercializar sus productos (ibidem).

Francisco aprendió primero a doblar y a voltear el lazo, actividades que realizaba en el taller vivienda, entre los 5 o 6 años. En cambio, empezó a hilar hasta cumplir los 10 años.

Me empecé a enseñar cuando íbamos a comer en la mañana, como a las 8, 9, y ya se quedaban reposando un rato la comida. Entonces iba yo al hiladero. Agarraba yo el bulto y le decía a mi hermano, dale la vuelta. Y ya empezaba a hacer un lazo y así. Entonces me decía [su papá], no pues ya estás enseñándote, ya estas aprendiendo. Ya después hicieron otro hiladero para que pudiera yo también ayudar y poco a poco fue

como me enseñé a hacerlo. Que todo feo, todo chipotudo, pero pues ya más o menos. Entonces ya poco a poco empecé a ayudarle a escarmenar igual. Es un trabajo duro, es un trabajo pesado que se puede decir, muy rudo, pero que a final de cuentas es el trabajo. Así poco a poco me fui involucrando en todo el proceso del ixtle (ibidem).

La primera vez que Don Sebastián llevó consigo a Francisco para vender su jarcia visitaron a la ciudad de Querétaro, lo que equivalía a una especie de puerta hacia el mercado del Bajío para Tetillas.

Francisco, después de que aprendió a hilar y empezó a producir más, a levantarse más temprano, a ayudar en lo que más podía, “poco a poco, hilaba, volteaba, escarmenaba, lo que podía yo hacer, lo que podía yo cargar” (ibidem), acudió por primera vez a vender a Querétaro. Ahí se vendía un tipo de lazo que le llaman “endosado” que mide 5 o 6 metros, y lo llevaban al mercado de La Cruz y al mercado Escobedo.

Me empezó a llevar mi papa. Aquí se llama así, aquí se llama así, y la gente compra esto, y ya. La segunda vez, no me acuerdo si fue a Salamanca, o fue a Irapuato, uno de esos dos lados. Y andábamos en una colonia, y me dice, espérame aquí y yo voy a ir a una tienda que está no sé a dónde. Y agarró unos dos, tres manojos. Y a mí me dejó uno que estaba ya empezado y lo soltó. Y dice, párate aquí y las señoras que están en el molino, ahorita van a venir a comprarte. Dile que lo das a tanto. Yo no sabía ni qué rollo, yo tenía miedo (ibidem).

Para llevar a cabo la venta, las medidas, los precios y las capacidades de cálculo del valor mercantil, no pueden sino reflejar su carácter total del trabajo, que se evidencia cuando la incertidumbre de las magnitudes del valor se resuelve en una aproximación entre sus equivalencias. Aproximación construida socialmente por *actores-mundo*:

Entonces, ya me paré ahí. Entonces pasaron las señoras y una me miraba. Yo no decía nada porque no sabía pues. Y ya me decían, “¡Ey niño! ¿A cómo das tu lazo?” Y ya se me había olvidado. Y “A ver ¿De qué medida es?” Pues sabe. Yo nomás lo traía ahí. No sabía ni las medidas. Pues dame uno, dice. Ya le doy uno, parece que era como a diez pesos, 5 pesos, no me acuerdo, algo así. Y ya vendía como dos, tres y ya llegaba mi papa y me decía “¿ya vendiste?” Nomás dos. “Bueno” (ibidem).

*La cultura del mecate*⁷⁹ refiere a un vínculo entre la producción de mercancías de ixtle y la cultura otomí-chichimeca del semidesierto, reproducido sobre la base del conocimiento sistemático, las habilidades, la experiencia y la conducta requerida de sujetos/agentes para producir, intercambiar, distribuir, consumir, así como de calcular magnitudes de valor.

Ese vínculo que une valor mercantil, ixtle y agentes otomí-chichimeca empoderados culturalmente para calcular magnitudes en el proceso de reproducción social del valor de la localidad de Villa Progreso, puede ser aprehendido en forma de *fondo de conocimiento*.

Un *fondo de conocimiento* comprende un conjunto de medios prácticos de sobrevivencia que se transmiten de generación en generación, y que son producto directo de las regularidades que sus destrezas logran establecer en los mercados.

En ellos, las agencias calculativas implicadas en el comerciante otomí, no pueden sino surgir de un rito de paso⁸⁰ de la *cultura del mecate*. Un rito de paso que hace cambiar todas sus relaciones personales al insertarlo en la totalidad de las dependencias “objetivas” que lo vinculan con la producción social total.

La cultura del mecate, existente como *fondo de conocimiento*, se ha transmitido entre las generaciones de este linaje otomí-chichimeca teniendo en el centro la reproducción del valor.

Don Sebastián también solía ir al mercado del Tepetate en Querétaro. Arribaba a la antigua parada de camiones, a un costado de La Alameda, y bajaba cargando sus manojo hasta el mercado. Se hospedaba en el Mesón de Santa Rosa al principio, pero no era extraño encontrarse con algún pariente, vecino o compadre que le ofreciera un lugar donde quedarse.

⁷⁹ Se basa en la definición que construye Cook de la cultura del tabique en sus investigaciones sobre la producción y circulación de artesanía en Oaxaca (cf. 2004, p. 17. Ver nota 10).

⁸⁰ Se trata de rituales o ceremonias que marcan la transición de una fase de la vida a otra (crisis vitales en el desarrollo físico o social de un individuo), que “no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, sino que marcan también cambios en las relaciones de todas las personas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político y de muchas otras clases” (Turner, 2019, p. 8). En el caso del comerciante otomí, intento ilustrar cómo “transita” un agente en un punto del ciclo de vida, por medio de sus *propias prácticas*, a la totalidad capitalista, cuando la forma mercantil “refleja a los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo” y, por tanto, “refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores” (Marx, 2019, p. 88).

También fue en la ciudad de Querétaro donde por primera vez se enfrentó al cálculo de magnitudes de una venta. Sin embargo, a diferencia de Francisco, no asistió con su padre, pues él se había ido del pueblo algún tiempo atrás.

Como su hijo años más tarde, no tuvo la fortuna de recorrer el mercado, ni recibir su consejo práctico, sino que su tío materno lo llevó a la puerta de los portales de la actual Plaza Constitución, frente al templo de San Francisco, y sin decir nada, se retiró a hacer sus ventas. Cuando se acercó el primer cliente, una señora que tenía su puesto al lado, le preguntó si sabía hacer cuentas.

Ni siquiera sabía. “¿No has ido a la escuela?” Pues sí, pero no se hacer cuentas. “No te preocupes nosotros te ayudamos. Dalos a veinte centavos, a 25”. Eran las dos medidas. La señora vendía mi lazo y me daba mi dinero. Ahí no había que te corren, que quítate. Ahí se vendía todo lo que era de loza, y estaba una viejecita bien baratera, cuando acabes me vendes tus mecanes. 8 o diez pesos me llevaba, ¡Pero era un dineral! (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023).

Como su abuelo, su padre, y después su hijo, la transmisión de la cultura mercantil implica los aspectos conscientes, la toma de decisiones calculada que, en efecto, se produce colectivamente en los mercados y plazas del centro de México, y que se irá afinando con el paso del tiempo.

Con mi abuelo en una ocasión también me parece que fuimos a Morelia. Tan sólo en una ocasión vi que le preguntaban. Mi abuelo no sabía leer ni escribir, ni nada. No sabía ni que decían las letras ni nada de eso, ni los números, pero sabía muy bien hacer sus cuentas ¿Cómo le hacía? Quién sabe. Me acuerdo que una vez le dijeron “Oye, ¿y a cómo das tus lazos?” No pues que a tanto. “Oye, pero yo lo quiero por docena ¿Cuánto trae el manojo?” Allá lo llevaban, parece que eran 25 pares. Allá a Michoacán. “No pues que traigo de 25 pares y cada uno te sale a 4 pesos y el manojo te sale a tanto”. Pues yo estaba chiquillo no sabía ni que rollo. No sabía ni hacer cuentas tampoco. No pues ya aquí ya así es. Pues él ya sabe. Entonces también igual mi papá ya sabía: “no pues te sale la docena a tanto. Y por manojo trae tantas docenas, o son dos, o los quieres por docenas ¿Cuántas docenas quieres?” No pues, tanto. “Por

docena te sale a tanto, dos docenas es tanto, y si quieres 3, pues es tanto” (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Y cuando el cálculo se dificultaba se podía resolver en especie, por número de mecanes para completar la formalidad de la transacción: “Pero tu lazo tiene 36 lazos, te sobran ahí docenas” Le decían a su abuelo. “Pues le acabamos” Respondía (ibidem).

Cálculos que medían magnitudes de valor sin necesariamente implicar su acumulación:

Entonces ya veía que ya sabía muy bien sus cuentas. Por eso, cuando yo me di cuenta de eso, pues eran gentes, sabían lo que hacían, sabían lo que trabajaban, su trabajo lo tenían bien dominado. Y en aquellos tiempos uno no le pone interés. Trabaja por trabajar. No es que piense uno en grande, porque pues la verdad, veamos como es el trabajo, cómo se batallaba y qué mentalidad teníamos, igual como todos, chavo ahí, jugar, salir, caminar, pasear y eso. Pero a lo largo del tiempo que son de los seis a los, tal vez a los 18 años puro hilar, puro doblar, puro hacer lazos, puro conocer de los pedidos que le hacían. De las chavindas, de los tejidos, de los estropajos, porque luego veía que hacía estropajos. Y eso era lo que aprendí, a lo largo de ese tiempo, hasta que ya me empezó a sacar. Entonces ya fue cuando empecé a ver cuáles eran los lugares, cuáles eran las medidas, y ya también igual me dejaba sólo en algún tiempo (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Don Sebastián, y luego su hijo Francisco, comenzaron la vida del comerciante de ixte, quien se podía defender de los sistemas de trabajo a domicilio con la propiedad de sus variadas herramientas rudimentarias y de las innovaciones que había aún en este *capitalismo de los 25 centavos por mecate*, en el que la *chatarra* era parte de la producción de valor.

Se estaba reproduciendo socialmente el valor del mecate y se transmitía a la generación siguiente un *fondo de conocimiento* que “mostraba” cómo defenderse del precio adentro y afuera del EAI, y que “ocultaba” su conexión con el trabajo social global y con la estructura alienada que le da forma.

Lo que se defiende a través de ese fondo mutable que va irse trasmitiendo, es riqueza en forma de valor, por medio de un conjunto de cálculos que rutinariamente ocultan a la

conciencia el tiempo de trabajo abstracto, que van a indicar la presencia del trabajo por unidades de tiempo:

Se puede decir que el comercio del ixtle tenía que involucrarse a eso, tenía uno que tener conocimiento de qué era lo que uno estaba vendiendo, qué es lo que está uno haciendo, cuál es el precio y el trabajo de lo que está uno haciendo ¿no? Si el trabajo implica cierto tiempo, pues no lo puedo dar, porque igual, todo el tiempo ha habido que, gente que dice, no pues sabes qué, véndemelo, te lo compro todo. ¿Pero a qué precio? No pues, a lo mejor, si un manojo, lo estaba yo vendiendo en 200 pesos. Sabes qué te voy a pagar 150, y te los compro todos, y no andas batallando ahí. Entonces muchas de las veces uno se deja llevar, ah no pues tiene razón, entonces ten, llévate todo, pero a la larga puede decir, no pues sabes qué, es que este es un lugar en que puedes tener más opciones. Puedes encontrar otro cliente que te pueda pagar a lo mejor 20, 30 pesos más. “No te vayas con el primero”. Eso sí lo escuché de mi tío que me dijo: “no le vendas a esta persona, porque esta persona es así, te lo va a comprar bien barato, y no te va a dejar ir, es necio”. Entonces ya uno iba mentalizando todo eso y lo razonaba, lo pensaba, y tenía razón. Entonces de ellos fui aprendiendo. Había otros que eran muy celosos con su negocio y no te decían cómo lo tenías que vender. “A ti no te importa”, así decían algunos. Entonces tenía que uno que ver más o menos cómo le iba a hacer, en cuánto lo iba dar. Mi papá me decía: “Sabes qué, vete a tal parte. Si vas a Toluca, allá te lo van a dar a tal precio, no lo vayas a dar a menos”. Entonces ya llegaba uno con esa mentalidad y con ese consejo “No lo vendas a menos”. Entonces siempre razonaba en la cabeza, no lo vendas a menos. Si a lo mejor decía un peso, dos pesos menos, puede que sí, pero una cantidad más o menos. Entonces ya poco a poco fui tomando esa referencia de que el precio que poníamos era el precio que tenían que respetar, o por lo menos tratar de negociar. Que no nos diera pérdidas, se puede decir (ibidem).

Cuando Don Sebastián empezó a recorrer otras rutas y le mencionaba los nombres de las ciudades que identificaba en ellas a su madre, ella se preguntaba “quién sabe dónde

quedará eso”. Él también lo hacía. Las había visualizado desde niño, quizás como totalidades imaginarias que contenían todas las reglas de su taller familiar.

Más tarde, de nuevo la vida social de sus herramientas y sus producciones, y las del resto de los hilanderos y jarcieros de Villa Progreso se enfrentaría a la productividad de la industria del plástico.

Como que ya me agarré la maña de salir, Celaya, San Miguel. Cuando rindió el capital le dije a mi mamá ahora me voy a dilatar más. Agarré dos manojo y me fui, o tres manojo. En una sola tienda lo vendí todo. Ya sabía yo, ahora sí no me engañan. Me encontré un señor de aquí, había artos vendedores de aquí. Dice “Tú eres de Tetillas ¿no me conoces? No, yo me llamo así. Vente”. El señor se llamaba don Procopio. “Traes cobija, ¿no? Aquí está una, te la presto”. Se quedaba toda la gente en un salonzote, todavía no estaba el boulevard. Lo encontré en una calle en el centro de Celaya. Ta’ una bola ahí grandota, taba un mercado que se llamaba el mercado de San Agustín, y por ahí encontré al señor. Aquí nomas atraviésate el mesón. Pero ahí no me extrañaba nada porque todos los comerciantes traían cargando su mercancía. Sí ese va cargando, traían silla, petates, canastas, que andaban vendiendo. Ya tenía una idea yo, de cómo era un comerciante. Pero se vendía en aquellos tiempos, te compraban lo que traías. Eso cambió cuando entró el plástico y el cable que le llaman, de diferentes calibres: delgado. grueso, y lo vendían por kilos, por metros (S. Vega, comunicación personal, 8 de abril de 2023).

La renta del maguey y la renta del plástico

Yo escuchaba mucho donde quiera que iba. Decían no es que el plástico y el plástico, y el plástico y yo no sabía ni qué plástico, ya hasta que un día vi una señora que tenía un tendedero, “es que los de plástico me salen mejor que estos de lazo”. Ese dura mucho porque se moja y no le pasa nada. En el sol se quema, pero dura mucho y el lazo nomas lo voy a tener ahí a lo mejor unos 4 o 5 meses, o menos, y ya cuando llueve se rompe. Esa fue la desventaja que tenía ante el plástico (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

La industria sintética se presentó en los tendederos, pero también en reatas de diferente calibre, más durable y barato. Incluso se empezaron a hacer ayates de plástico. La *cultura del mecate*, en la que el conocimiento de las formas de aprovechar los magueyes, su abundancia en la localidad, así como la capacidad de algunas especies de agaves de ser rentables sólo por medio de la extracción, y no de la plantación, conjuntaron condiciones que ofrecían una renta a los pobladores de Villa Progreso. Esta renta, a partir de entonces se confrontaría con los nuevos materiales que penetraron el sector y cuya productividad era superior.

Si nos remontamos a la década de 1940, podríamos ver que, en Villa Progreso, se habían comenzado a hacer plantaciones de diferentes magueyes que se evaluaron de acuerdo a su productividad.

Sin embargo, antes de este período, en los alrededores, abundaba el maguey. Especialmente, al norte del camino que lleva a Ezequiel Montes en las tierras al oriente de Tetillas, y cerca del manantial de La Canoa, en un lugar al que llaman La Cañada, en el que, sobre unos cuántos metros, se agolpaban por cientos. También abundaba por el área de Guanajuatito. En general, las tierras estaban colmadas por magueyes, y también por órganos y nopal.

Los agentes de los talleres-vivienda aprovecharon la fertilidad natural que ofrecían las tierras a los magueyes transformándolos en mercancías. La variedad de éstas en la *cultura del mecate y de la jarcia* de los otomíes de Villa Progreso comprende, como hemos visto, un abanico amplio de productos y, por tanto, también implica cierto grado de especialización de los talleres.

Sin embargo, “sacarle provecho al maguey”, incluye también ámbitos que podrían considerarse no mercantiles como el autoconsumo y, aun así, reflejar en los agentes una “búsqueda calculada” en los niveles de consumo (Cook, 2004, p. 149).

Esta cuestión peculiar del valor se observa cuando se tallan magueyes para obtener fibra, o se raspan para el pulque. Pero también se percibe con el maíz de temporal, el ganado de traspatio, con la producción de cántaros y cazuelas, cohete, leña, o cualquier otro producto que tenga importancia en el circuito local.

No obstante, también se observa que cuando con ciertas cantidades de estos productos los agentes practican el “trueque”, o cuando se fía o se lleva una cuenta lo hacen reflexionando la tasa de cambio de los productos en términos monetarios. Cuestión que, como habíamos visto, se exemplifica fielmente en la circulación del pulque en la localidad.

Todavía en la década de 1970, llegaban a las pulquerías ubicadas en la plaza, frente al templo de San Miguel, expendedores con sus burros cargando 40 litros de aguamiel. Pero los términos monetarios no operaban solamente en aquellos lugares, pues en las unidades domésticas se elige, cuando aún se tiene la posibilidad, entre obtener el propio pulque, comprarlo con el vecino o pedirle al compadre, sin que se perdiera de vista la tasa de cambio en aquel tiempo.



Imagen 20. Desajador con fibra desenredada y vareada. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, junio 2023.

Por otra parte, actividades como tallarlo o rasparlo, requieren reconocer cuáles magueyes son mejores para cada fin. Así, por ejemplo, el maguey chalqueño es más apto para hacer pulque, mientras que el maguey penca larga sirve mejor para obtener fibra. Todo

puede ser interpenetrado por la dimensión económica del valor: órganos, nopal, magueyes. Sobre todo, los usos asociados a ellos.

Sin embargo, la actividad de tallar dejó de ser “práctica” desde que llegaron las pacas de henequén compactado como un *objeto-límite* de 180 kilogramos de fibra, obtenida por una productividad superior a la local, que hacía que fuera “una novedad de que ya no tenían que estar tallando” (F, Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Al torno de jalón que se difundió en la década de 1960, lo acompañó el *desajador* de fierro (ver imagen 20), conjunción que permitió la articulación “física” entre los expendedores de fibra, y los numerosos talleres de hilado y jarcia que, al desarrollar cierto grado de productividad, les otorgaría preponderancia económica sobre otros talleres domésticos del estado de Querétaro⁸¹.

Esa producción de valor también involucra, además de un conjunto de herramientas rudimentarias, un *know-how* que se extiende y se modifica conforme se expresa la demanda de otros productos en el mercado, pero que también tiene que medir y calcular si la riqueza en forma de valor que produce en su taller va a ser insuficiente o excesiva.

Las *leyes del mercado* que los otomíes contribuyeron a construir en el período de auge, sus regularidades y sus arreglos, a partir de 1980, se van a enfrentar a una construcción de la ganancia que revivió y reorganizó los acuerdos, constituyendo así, un EAI en el que se resiente con más agudeza una devaluación del *trabajo*, del tiempo de trabajo abstracto y concreto que resulta de su propia evolución como productividad. A fin de cuentas, de su historicidad en el capitalismo.

La década de 1980, fue una década de grandes contradicciones en torno a la reproducción social del valor para los grupos otomíes del territorio de Tetillas.

La producción de henequén por la empresa estatal Cordemex, en Yucatán que, finalmente sería privatizada luego de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) de 1994 (Wells, 2017), se colocaba fundamentalmente en los mercados internacionales (Robles, 1982). Esto significaba una política nacional que dificultaba a

⁸¹ Al menos, esta podría ser parte de la explicación de que ya sea solamente el pueblo de Villa Progreso donde se mantiene la actividad, con muy pocas excepciones, luego de que fuera una producción ubicua en el semidesierto queretano.

agentes económicos como los hilanderos de Villa Progreso, la obtención de un producto con la calidad y el precio que permitiera labrar valor en los nichos que ofrecía el mercado.

Tamaulipas ofrecía la oportunidad de proveer una fibra con precio, color y ligereza apropiada, en comparación con la fibra manchada, llena de penca y de espinas que se podía obtener en ese momento de Yucatán. Los distribuidores locales de fibra podían seguir construyendo su ganancia con ese ixtle, mientras se siguiera incorporando el trabajo de los hilanderos.

Sin embargo, la política neoliberal que comenzaba la década anterior trastocó también otros puntos clave que sostenían a la reproducción simple de los hilanderos, especialmente cuando la deuda externa y la falta de dólares que habían sido heredados al México de 1982, contribuyeron de manera extraordinaria para disminuir la capacidad de adquirir productos como los alimentos básicos, y algunos otros bienes y servicios públicos.

Los precios de un bien tan necesario en la dieta nacional, como las tortillas, por ejemplo, tenían que reflejar el costo de producción de los precios internacionales y, por tanto, había que reducir los subsidios “explícitos” e “implícitos”⁸² y elevar su precio (Cárdenas, 2019, p. 661).

La competencia con el mecate sintético, el encarecimiento de los medios de vida, la dependencia a la fibra importada, no impidieron que Don Julio, Don Marcos, Don Manuel Reséndiz y su esposa, Doña Esther Jiménez, continuaran la venta de fibra, pero lo hicieron acaparando las pacas e instalando cambios en las relaciones sociales de producción específicas del EAI.

A partir de una proporción de equivalencia entre el peso (5 kilos aproximadamente) y la producción de un manojo por determinada cantidad de dinero, se estableció el dominio del trabajo a domicilio. Una relación social que no es exclusiva del EAI y que se había experimentado varias veces en la región con las producciones textiles de lana y algodón.

No obstante, el ritmo del comercio de fibra siguió decayendo y los agentes preponderantes de la localidad disminuyeron su número. Doña Esther falleció y Don Félix

⁸² En este caso para referirse a la inflación reprimida y al déficit del sector público (*ibidem*).

Fortanell invirtió en una fábrica de escobas y dejó el abasto. Mientras que Don Julio y Don Marcos pasaron de un viaje a la semana o uno cada 15 días, aproximadamente.

La disminución de la oferta local hizo que se terminaran consolidando los pequeños acaparadores que compraban de 8 a 12 pacas, como Don Miguel Palma, Don Miguel Valencia, o la familia de los Guachiches del barrio Santa María, quienes venden todavía en la Ciudad de México.

También conformaban este grupo algunos comerciantes que ya han fallecido como Don Abundio Carbajal del barrio San José; el “Chino” y el “Panqué” de Santa María, o Guillermo, Pedro y Avelino que eran originarios de los Reséndiz, y que vendían jarcia en el estado de Guanajuato.

El henequén que durante tres décadas significara oportunidades para que los agentes/sujetos de Villa Progreso se abrieran paso en los mercados de México, y que implicó modificaciones y adaptaciones que contribuyeron a expandir la *cultura del mecate*, a partir de la década de 1990, ofreció a los hilanderos un camino muy estrecho para capturar valor, con excepción de los pocos que lo acumulan como acaparadores y distribuidores de fibra.

Capítulo VI Costo de oportunidad

La externalización de un rasgo de la cultura del mecate

Desde principios de 1980 se había instalado un proceso migratorio hacia el mercado de trabajo en los Estados Unidos, principalmente en California, pero a partir de 1985 se intensificó notablemente, atrayendo a la población joven y transferible a la actividad laboral transfronteriza.

Desde los primeros años de esa década funcionaban en el pueblo redes locales asociadas a agentes que facilitaban el cruce de personas y su habilitación al mercado de trabajo en los Estados Unidos (California, principalmente) (Valadez, 2022, p. 115).

Y más tarde, luego de la amnistía de 1986, algunos de los habitantes de Villa Progreso lograron obtener su residencia temporal en los Estados Unidos adquiriendo cartas notariales.

Ambos factores pudieron haber tenido relevancia en el contexto de la migración que se intensificó en esos años. A partir de entonces se empezó a presentar una considerable disminución del número de talleres de hilado.

A finales de la década de 1980 y a principios de 1990, el Estado mexicano contribuía de manera contradictoria en el cálculo y la consecución del beneficio del artesano. García (1995) ha formulado esta cuestión de manera sintética en 6 puntos:

- 1) En algunos casos las instituciones (Fonart, CNC, INI) otorgan licencias o credenciales a los artesanos de su entidad que, en ocasiones, les permite librarse del acoso policiaco o tributario y viene a representar un relativo apoyo a su comercialización.
- 2) Algunos organismos (Banrural, SECOFI, Nafin, etc.) entregan créditos y apoyos de manera selectiva, en favor de ciertos artesanos destacados y en detrimento de la mayoría de la población incluso, estos créditos, se entregan a individuos aislados y se rechaza el compromiso con uniones o sociedades cooperativas.
- 3) Observamos que algunas instituciones (generalmente las Casas de Artesanías) están enfocándose a la promoción, pero alterando el sentido, como es el caso en la rama de los textiles, de fabricación de piezas no terminadas que posteriormente son maquiladas como ropa de playa o de moda lo que atenta contra el diseño de la pieza y contra el ingreso del artesano.

- 4) En casos concretos, algunas instituciones operan proyectos de comercialización que se comportan como empresas privadas.
- 5) La mayoría de las veces los organismos (Fonart, Casa Queretana de las artesanías) promueven sólo la participación de los artesanos destacados y en concursos nacionales o estatales.
- 6) En términos generales y a manera de síntesis, es posible afirmar que la mayoría de los organismos que tiene participación en esta actividad únicamente promueven el acercamiento de la población artesanal hacia las políticas oficiales sin que en contrapartida medie un apoyo real al sector (García, 1995, p. 36).

Aunque algunas de las acciones se muestran a su favor defendiendo el valor de su producción, en el caso del semidesierto, entre las instituciones del estado de Querétaro involucradas en la cuestión artesanal, se reconocía que en ese decenio la artesanía de la región había disminuido considerablemente. Para las diversas instituciones del ámbito estatal las razones que explicaban esta disminución consistían en:

La escasa atención que antaño se prestaba a esta actividad, el gradual abatimiento de las reservas de materias primas y su consecuente encarecimiento, la sustitución cada vez más creciente de los productos artesanos por aquellos elaborados con materiales sintéticos, y la casi nula transmisión de conocimientos y habilidades a las nuevas generaciones por parte de los antiguos creadores de estas manifestaciones (1995, p. 37).

Pero, si son correctas estas conclusiones ¿Cómo se relacionan todas estas dimensiones con el valor en lo local? ¿Cómo se relacionan con la *cultura del mecate y de la jarcia* que he planteado aquí?

Me parece, como intentaré mostrar, que lo hacen a instancias del ixtle-mercancía, y que, lo que comparten todas estas razones expuestas, concierne a la construcción de un cálculo colectivo de agentes colocados en distintas instancias y de relaciones de más o menos poder, que dejó de lado el valor de uso de los magueyes.

Un cálculo que colectivamente perdió de vista la riqueza material de estas tierras y que se concentró en el la riqueza en forma de valor, pero que ahora lo hacía en el marco de una configuración neoliberal del capitalismo.

Ya hemos revisado el impacto que tuvo no sólo la introducción del plástico, sino también examinamos cómo el henequén desplazó a la lechuguilla. Traté de argumentar a favor de entender esta dinámica por medio de la *forma valor del trabajo social*, como un modelo que permitía ver una especie de proceso de *destrucción creativa* que se da a nivel microscópico en el EAI, por el que productividades mayores que van emergiendo en distintos lugares impactan sobre el resto de las producciones que lo conforman.

He tratado de argumentar que este proceso se integra por la acción de los sujetos que, reflexivamente, están leyendo el mundo de las mercancías y del valor, como magnitudes medibles a partir de sus formas manifiestas, acercándose por un lado a la literatura histórica y antropológica de la región y, sobre todo, además, acercándose a algunas familias para ver cómo “hacen sus cuentas” a partir de ciertos instrumentos de cálculo, rudimentarios pero sorprendentemente suficientes para calcular intercambios en el mercado.

Pero, principalmente, sostengo que la función única del trabajo en el capitalismo tiene formas de aparición *artesanales*. Espacios en los que los agentes de la producción doméstica actual, y de otras empresas familiares que les antecedieron desde la Colonia, han configurado sobre la base de tomar decisiones y elegir como actores de un mundo “objetivo” que se manifiesta en forma de precios, tiempos, ganancias y pérdidas, y que conectan su productividad artesanal con el trabajo global y con la riqueza en forma de valor.

Los portadores de la *cultura del mecate y la jarcia* que se ha desarrollado en Villa Progreso, con sus estrategias para producir y capturar valor, son agentes en los que las magnitudes de valor que alcanzan a medir en la producción y en el mercado aparecen integradas. Sus agencias, como he intentado mostrar, están rutinariamente involucradas en medir la sobrevivencia incluyendo su percepción del tiempo de trabajo.

Las materias primas, la tecnología, las artesanías y la cultura que organizan los talleres, experimentan por esto un *efecto* que es construido por los mismos agentes a los que el tiempo de trabajo se les presenta de manera “objetiva” cuando se enfrentan en el mercado a otras magnitudes de valor, que los coaccionan a aumentar su productividad o a no desperdiciarla.

De acuerdo con García (1995), en el período crítico que comenzó a experimentar la artesanía del semidesierto queretano desde la década de 1990, se presentaba una condición particular

con la materia prima del ixtle, que no compartían el resto de los insumos artesanales de la región:

Dado que las condiciones económicas de la población no eran muy buenas, gran parte se dedicó exclusivamente al tallado del maguey, por lo que se presentó un fenómeno de sobreexplotación del mismo que fue acabando con este recurso. Cabría aclarar que este fue el único caso [Villa Progreso] que se encontró, en que el recurso para el proceso artesanal fue agotado (1995, p. 63).

Según García, la sobreexplotación del maguey obligó a que lo producido en los talleres domésticos se encadenaran al valor de fibras que sustituyeron la demanda creciente que satisfacía el maguey:

Esta situación orilló a que se utilizara únicamente lechuguilla, pero como esta no era suficiente y se iba acabando debido a que no había reforestación, alrededor de los años cincuenta se empezó a traer henequén de Yucatán que no era de calidad para este tipo de artesanías porque la fibra era muy gruesa, demasiado larga y mal tallada, al decir de los productores; aunado esto al costo del transporte por lo que se sustituyó por fibra de Ciudad Victoria, Tamaulipas que les generaba menos gastos de transporte y de donde hasta la fecha se sigue trayendo (*ibidem*).

Esta perspectiva no ha tomado en cuenta otras subculturas mercantiles del maguey que localmente pudieran reproducir el valor de mercancías como el pulque y que hubiesen tenido un papel en su agotamiento.

En Villa Progreso y otras localidades de la región se presentaron modificaciones y adaptaciones que debilitaron su presencia a partir de nuevos cálculos que provenían del negocio del pulque que había tenido un decaimiento y se incrementaba de nuevo su venta.

Pero en verdad, lo que comenzó a preponderar fue la barbacoa, para la cual, una producción regular se consigue utilizando entre 30 y 40 pencas que la gente vende con un criterio de corto plazo.

Tampoco ha tomado en cuenta que la fibra de henequén aumentó la productividad de los talleres al reducir la cantidad de trabajo para producir mecate y otras mercancías. Su importación hacía innecesario el trabajo de tallar las pencas y liberaba mano de obra familiar que podía ser utilizada para otras actividades.

La fuerza de trabajo doméstica liberada por la fibra de henequén pudo entonces volcarse a los talleres de hilado o a extender las áreas de comercio, según conviniera a los cruces de los ciclos de vida de cada grupo doméstico.

Los sujetos/agentes modificaron la *cultura del mecate* para producir en menos tiempo los distintos mecates que se demandaban en la variedad de mercados que visitaban, pudiendo de esa forma capturar más valor con esta nueva fibra.

La especialización de los talleres-vivienda con sus tornos “automatizados” articulada al trabajo con máquinas desfibradoras de Yucatán y Tamaulipas y a sus plantaciones de henequén, conforma una productividad que todavía se abre paso entre los mercados del mecate, permitiendo a los agentes mantenerse en el hogar y organizar su vida doméstica conforme a la forma en que *debe* reproducirse su modo de vida

Sin embargo, es necesario resaltar que, más allá de este fenómeno de sobreexplotación, ninguno de los encadenamientos parece por sí mismo explicar la ausencia de reforestación. Al contrario, sugieren más bien razones para activarla.

Algunas veces, las reflexiones de los agentes involucrados en la reproducción del valor de la *cultura del mecate* suponen que, siendo una entre otras formas de producir y capturar valor, hilar mecate al interior de los grupos domésticos es una tradición que “abandona” la fuerza de trabajo joven con otras aspiraciones, mientras que para hilanderos y jarcieros involucra una estrategia de sobrevivencia efectiva que se mantiene: “La gente dice que es un trabajo sucio, pero a mí me gusta mi trabajo, yo decido mi tiempo para trabajar” (L. González. Comunicación personal 2 de febrero de 2023),

No obstante, durante la crisis, estas agencias resintieron el efecto de una devaluación que afectaba a los magueyes y a la transmisión intergeneracional del conocimiento para obtener fibra de ellos, originada en torno a otras productividades que comprende el sector textil de fibras duras.

Basada en su productividad “natural”, la renta que el maguey ofreció a los grupos dispersos se convirtió en una externalidad en el cálculo de los agentes que intentaban capturar valor articulándose a una productividad “tecnológica”. Las agencias calculativas de Villa Progreso resintieron en su sociedad el efecto de una coacción abstracta capaz de debilitar el

poder causal sobre las acciones y las intenciones de los individuos, de un rasgo de su cultura que relaciona a los agentes con los magueyes como riqueza material:

El maguey no se acaba, lo que se acaba es la costumbre de sacar el maguey cuando ya tiene varios pequeñitos alrededor y ponerlos en otro lado. Porque eso era lo que yo veía en muchos lados. Que sacaban el maguey. Mi papa, mi abuelo, mis tíos, mis abuelas; ya veían que el maguey tenía el “magueycito”, lo sacaban, lo pelaban y lo dejaban tres, cuatro días, cinco días, que se secaran. Según lo que podían. Y ya veían donde lo iban a plantar. Le hacían el hoyo, le echaban ceniza, le sentaban el maguey, le echaban tierra. Era cuando se acercaban las temporadas de lluvia. Era cuando el maguey crecía. Sí tardaba años, pero el maguey que le gustaba el terreno crecía (F. Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Sector de subsistencia

Luego de que, en 1994, México se integrara económicamente con los países industrializados de Estados Unidos y Canadá por medio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), en la región, el cambio de reglas propició el enfrentamiento de productividades inmensamente desiguales en el sector alimentario.

En la llamada región de Tequisquiapan de los Valles Centrales de Querétaro, se incentivó una agricultura orientada al mercado y una incipiente articulación a la cadena agroindustrial que aprovecharon sólo algunos productores agrícolas, mientras que se excluía a otros (Saavedra & Rello, 2012, pp. 35-36).

Esta integración regional de 5 municipios: San Juan del Río, segundo centro industrial y urbano del estado; Pedro Escobedo, importante productor de granos; Tequisquiapan, centro turístico y productor de granos; Ezequiel Montes, centro comercial y de engorda de ganado, y Colón, dedicado a la producción de forraje y maíz (2012, p. 38); posibilitada por la red de comunicaciones existente y la cercanía de los diferentes asentamientos e impulsada por el crecimiento de las ciudades (2012, p. 47), impactó de manera heterogénea las estructuras socio productivas locales.

La cercanía a los centros generadores de empleo como los ranchos ganaderos, los agro parques de hortalizas y las maquiladoras, hizo que, en las localidades de Villa Progreso y El Ciervo, la estructura agropecuaria de pequeñas parcelas explotadas por los ejidatarios de mayor edad profundizara su agotamiento al no poder competir con las oportunidades en la industria y el comercio a las que se vincularía la siguiente generación (cf. 2012, p. 59).

Además de migrar a California, la población de Villa Progreso participa del mercado regional conformando una dinámica que se presenta como una constante generacional, en la que los transferibles del mercado de trabajo se movilizan hacia las ciudades cercanas de Ezequiel Montes, Cadereyta y Tequisquiapan a contratarse en las nuevas unidades de producción para juntar fondos antes de migrar (Solorio, 1997, p. 155).

Debido a estas modificaciones, según Saavedra & Rello, el espacio rural de Villa Progreso se había vuelto más heterogéneo, y marcadamente segmentado. Sin embargo, a pesar de los cambios en el mercado laboral, ahí como en otras localidades, persiste el “sector de subsistencia”, un perfil semejante al de sus pares de las zonas semiáridas, conformado por unidades productivas pequeñas de baja productividad y baja exposición al mercado, que se transforma cuando los espacios rurales se vuelven cercanos a los espacios de concentración de industria, y de servicios; y en el que, en consecuencia, “las trayectorias laborales individuales participan de distintos mercados laborales” (2012, p. 36).

De acuerdo con ellos, los mercados laborales no agrícolas han hecho posible el flujo de recursos monetarios hacia los productores de temporal, por medio del trabajo de estos y de sus familiares. Su persistencia, ponen de relieve, se podría explicar en parte a que dichos recursos se estructuran en torno a relaciones familiares (2012, p. 36).

En Villa Progreso, además de los ejidatarios, es común encontrar productores de temporal entre los hilanderos y los jarcieros, propietarios de pequeñas propiedades. A partir del trabajo etnográfico realizado 8 años antes en la localidad, había identificado que para algunos grupos domésticos los recursos monetarios que ingresaban podían convertirse en presupuestos de funciones distintas para la reproducción social.

Basándome en el esquema neoclásico de Beals (1975) encontré que se asignaban un presupuesto al gasto de subsistencia, que cubre las necesidades de consumo vitales, un

presupuesto operacional, necesario para las actividades de producción, y un presupuesto festivo para los eventos rituales.

El presupuesto de subsistencia obtenido como recurso monetario podía incrementarse con la extracción del monte, el huerto y el ganado de traspatio. Pero el recurso monetario se conseguía también entre las formas de organización doméstica acopladas al trabajo a domicilio instalado por los acaparadores, quienes tenían la oportunidad de capturar valor con el trabajo de toda la familia, cuyos miembros contribuían con fragmentos de tiempo de trabajo en diferentes momentos de las jornadas de elaboración de mecate.

Había encontrado que entre esas familias el ixtle (la manera más genérica de referirse a un conjunto de mercancías entre las que despunta el mecate),

se mantiene, aunque de manera muy modesta, como una forma de ampliar los ingresos monetarios de familias, con una oferta de fuerza de trabajo que sigue teniendo dificultades para integrarse al mercado laboral, inclusive cuando hablamos de fuerza de trabajo transferible de las unidades domésticas (Valadez, 2022, pp. 135-136).

Esta cuestión, al menos en parte, señalaba la posibilidad de que los recursos monetarios que ingresaban al “sector de subsistencia” al que pertenecen los hilanderos y jarcieros, no se entendieran de tal manera, que se viesen únicamente estructurados desde el ámbito familiar. Sin embargo, aunque la relación entre los ingresos monetarios y la producción existe, tampoco es exacto concluir que la familia no interviene en las formas en que se estructura la “subsistencia”.

Intransferibles

Entre los hilanderos con los que más conviví y que contaban con tierras donde cultivar maíz era común que practicaran la agricultura de temporal.

El valor de estima del maíz y de otras mercancías de subsistencia aumenta conforme disminuye la capacidad adquisitiva que tengan en los mercados. Cuando en los años anteriores al inicio de mi trabajo de campo la economía se encontraba severamente afectada por la pandemia de COVID-19, la disminución de la demanda hizo que muchos hilanderos ajustaran su producción hacia abajo, afectando su consumo de valor.

En esos años Don Sebastián Vega había sembrado su maíz y consiguió una cosecha menor debido a la sequía que azotó al pueblo. A pesar de los esfuerzos que hizo para evitar que en su pequeña propiedad el maíz creciera junto con otras “matas” para inhibir que se acerquen las liebres, sólo logró que unas pocas se dieran.

Cuando la actividad económica comenzó a recuperarse en 2023, y con las transferencias monetarias que recibe como adulto mayor por parte del gobierno federal, en su taller requirió de nuevo un incremento del consumo productivo de ixtle y de su tiempo de trabajo.

En el barrio Santa María Doña Leonor González y su hermano Genaro son hilanderos que cuentan también con tierras y siembran maíz. También practican la ganadería de traspatio, y como en muchas otras unidades domésticas de la localidad, mantienen un huerto, ayudados por el servicio de agua.

Su grupo doméstico, había atravesado una etapa en la que el principal ingreso monetario lo obtenía su sobrino, Rogelio González, por su participación en el sector de servicios, como mesero de “banquetes” los fines de semana.

Sin embargo, entresemana, su fuerza de trabajo abstracta se sumaba a la del conjunto de intransferibles que se podían comprometer a mantener una producción constante de lazo, como demandan los acaparadores con la finalidad de hacer rentable su negocio.

En esa circunstancia, su tiempo de trabajo doméstico, el conjunto de horas que entre semana dedicaba a la elaboración de mecate, junto al tiempo de trabajo fragmentado de los intransferibles, aportaba un ingreso también importante para la reproducción social del grupo doméstico en conjunto, que se suma al valor de uso de los productos de las actividades de reproducción.

Cocinar en el fogón, por ejemplo, es una actividad que se lleva a cabo fuera de la estructura habitacional, y sucede cuando por diversas razones, como las visitas y no sólo por las celebraciones tradicionales, se requiere del uso de leña. Ésta aún se recoge al interior del *territorio original*, no sin la ayuda de algún vehículo al que acceden por sus relaciones personales, ya que no cuentan con uno.

Sin embargo, este tipo de prácticas no necesariamente prescinde del cálculo de magnitudes de valor, bajo el supuesto de que, en cualquier caso, su producción y su

autoconsumo no excluye la búsqueda calculada del incremento de los niveles de consumo. El autoconsumo conforma un conjunto de actividades que se sustraen del mercado, más no del valor.

La obtención de leña para cocinar, así como el consumo de nopales, tunas, maíz, borrego, pollo, huevo, frutas, verduras, chiles y otros productos alimenticios, así como de hierbas medicinales, y del forraje que se pueda obtener para su escaso ganado, en realidad, se consigue en buena medida por las labores que llevan a cabo los intransferibles del mercado de trabajo.

Si a esto se agrega la aportación de la actividad artesanal en ingresos monetarios, no es difícil imaginarse como un conjunto de prácticas de la *cultura del mecate* puede todavía refugiarse en el sector de intransferibles.

Sin duda, habría que contrastar los resultados económicos de otros grupos domésticos que siguen conformando el EAI de Villa Progreso. Ahí conviven hilanderos, jarcieros, reateros y, todavía, un ayatero que produce entre los límites del barrio de San José y del barrio Santa María. Son agentes económicos que labran valor a partir de una cultura que ha sido socavada por la configuración actual del capitalismo.

En este estudio de caso, nos aproximamos a la historia de vida de un jarciero que a sus ochenta años sigue capturando valor de cambio con la mercancía de ixtle. Su unidad doméstica produce magnitudes de valor sólo con el tiempo de trabajo que él y su esposa, Doña Victoria, tributan.

No obstante, aunque como magnitudes de valor son perfectamente agregables unas y otras, en tanto valores de uso, las producciones de sus hijos y las suyas pertenecen a formas de consumo distintas que, en la configuración actual del mercado, parecen excluirse como bienes utilitarios y decorativos.

Considero que la base de esta división, no se encuentra en las reglas familiares que estos linajes establecen para distribuir el ingreso entre diferentes formas de consumo productivo.

Esas reglas familiares sí pueden tener otros efectos sobre las acciones de los agentes, como cuando sus imágenes de Cristo, San Miguel, La Virgen u otro Santito se vuelven medios de valor y objetos de deseo que representan para el actor el valor de la propia acción,

como totalidades imaginarias que contienen todos los “principios de movimiento que dan forma al campo en el cual adquieren significado” (Graeber, 2018, p. 380).

Pero la disociación entre el mecate y la artesanía, considero, se encuentra en el nivel de la de *forma valor*, en el que el ixtle-mercancía cobra una forma abstracta y concreta por los principios de movimiento de la ley del valor.

El valor de los mecates y la jarcia se realiza principalmente en los mercados campesinos y populares. Forma parte de la cadena de valor de las producciones agrícolas y ganaderas y se requiere para el uso doméstico. Mientras que la artesanía es una mercancía que se realiza en mercados de consumo urbano, demandada como fragmentos de ruralidad y etnicidad. No obstante, lo que los separa realmente se localiza en el consumo productivo.

He afirmado anteriormente que la función única del trabajo en el capitalismo tiene formas de aparición *artesanales*. El EAI es un espacio de continuidad histórica y cultural de diferentes formas de trabajo artesanal capitalista conformado por agentes a los que la *cultura del semidesierto* empoderó para reproducir el valor mercantil y el valor de estima de los magueyes.

El ixtle, para la generación que creció en el período de auge, era una mercancía que implicaba una productividad abstracta y concreta que, sin embargo, se reconocía íntegramente en el trabajo propio.

El valor de estima que la cultura otomí-chichimeca de Tetillas reprodujo en los magueyes, refleja no sólo la utilidad del objeto, sino la facilidad con que se adquiere por medio del intercambio por otros objetos o por asignarle el propio tiempo y energía a su producción (Cook, 2004, p. 121).

Los hilanderos cotidianamente experimentaban la dimensión del valor de uso del ixtle. La fertilidad de su territorio y la productividad de sus métodos para reproducir los magueyes se experimentaba temprano en el proceso de socialización. Mientras que su dimensión de valor abstracto se presenta rutinariamente para las agencias calculativas que han poblado este espacio artesanal.

Para las generaciones más jóvenes que transitaron hacia el período de crisis, el ixtle se experimenta como producto y trabajo abstracto, del que realmente no se conoce el origen,

pues el mercado lo trae hasta el pueblo. Ya sea como insumo para el consumo productivo de jarcia o de artesanía, el ixtle es riqueza en forma de valor.

Para las generaciones mayores que experimentan estas *nuevas* condiciones capitalistas de producción, la riqueza material que suponía el aprovechamiento de este recurso como insumo, ahora es cultura, es el conocimiento y las habilidades para reproducir los tiempos de producción de los magueyes, sin que se introduzca en estos tiempos, tiempo de trabajo de trabajo humano.

El “impasse” en la identidad productiva, más que un punto muerto, es un punto de disociación específicamente histórico entre la cultura del mecate y la etnicidad-empresa, en el que la primera no puede competir con la productividad anónima y abstracta del costo de producción, mientras que la segunda captura valor a partir de abstraer lo “tradicional”.

Así lo “tradicional” puede observarse como un cálculo construido sobre la presencia abstracta del maguey, que obscurece o externaliza su presencia concreta y su estado actual. La cultura mercantil que les transmitieron sus antepasados ha tenido que modificarse, y convertirse en una “cultura del ixtle”.

Artesano

La reproducción del valor para la generación de Don Sebastián inició en unidades domésticas en donde los menores dormían a la intemperie y se encargaban a primera hora de la obtención de leña para la cocina. Las hijas lavaban ropa en arroyos o manantiales; en general la recolección de nopales, el acarreo de agua en cántaros, la preparación de alimentos, entre otras actividades, se realizaban con la fuerza de trabajo doméstica.

El desarrollo de su trayectoria como comerciante otomí de Tetillas lo puso frente a un consumo urbano temprano, como cuando pronto adquirió pantalones en Querétaro aun siendo niño. Unos años más tarde, compraría ahí mismo en el mercado de Querétaro una plancha para Doña Victoria, así como un burro de planchar que habían visto por primera vez en Cadereyta, ambos valores de uso que ayudarían a mantener al día a las actividades domésticas.

Conrajo matrimonio con Doña Victoria en 1963, convirtiéndose en *Cabeza de Familia* cuando ya dominaba las destrezas necesarias para el comercio y, entre 1967 y 1974,

se había establecido en el estado de Michoacán de manera más prolongada, en torno a la región de Pátzcuaro y Santa Clara del Cobre, hacia el sur, y hacia Zamora y Zacapu al norte. Ahí aprovechó el ferrocarril y las relaciones que había construido como comerciante, así como las que pertenecían a la producción doméstica, desde donde se enviaban los lazos de ixtle.

A partir de la década de 1980, a diferencia del período anterior, en los talleres-vivienda que conformaban estas unidades domésticas, ya no es *necesario* sincronizar todo el trabajo con el primer alimento del día, cuando la mujer, *Cabeza de familia*, hubiese “preparado algunas gorditas o hubiese hecho las tortillas”. La fuerza de trabajo doméstica que antes hubiese comido después de realizadas las labores, puede desde entonces aliviar los ardores y los problemas de retrasar el alimento. En esa economía local transformada por el abasto “ahora vas y compras, y te guisas un huevo y salchichas” (S. Vega, comunicación personal, 4 de mayo de 2024).

En este esquema económico que ha sido transformado por la urbanización en el que se demanda más el ingreso monetario para obtener medios de consumo, la unidad doméstica de Don Sebastián ha obtenido sus ingresos sólo con el trabajo que despliegan él y su esposa.

A pesar de las contribuciones que hace el grupo doméstico en términos de servicios, cuidados e ingresos, la producción de mecate de su unidad doméstica no suma tiempo de trabajo de algún otro miembro de la familia en el taller.

En el entrecruzamiento de los ciclos de vida de su grupo doméstico, las últimas décadas han significado que la producción vinculada al ixtle en su unidad doméstica siga una trayectoria divergente a la de sus hijos.

En los últimos 20 años, en Villa Progreso, un conjunto heterogéneo de productores de mercancías “artesanales”, “tradicionales”, “curativas” y “ancestrales”, que ponen en valor, por ejemplo, recursos vegetales del semidesierto como las tunas para hacer mermelada de xoconostle, remedios de yerbas o jabones de sábila, han empezado a cambiar la configuración del EAI.

El trabajo de campo me permitió asistir a la Ceremonia de Equinoccio que se llevó a cabo los días sábado 18 y domingo 19 de marzo de 2023 en el Cerro Grande de Tetillas. Aunque el equinoccio ocurre el día 20 o el 21 de marzo, se aprovechó en aquella ocasión la

oportunidad de atraer al turismo de fin de semana hacia Villa Progreso, pues el día 21, el pueblo de Bernal monopolizaría la afluencia de turistas.

Bernal y su notoria peña, conforman una población que más recientemente se ha especializado en la actividad turística, y ha desarrollado, junto con la cabecera municipal de Ezequiel Montes, un proceso acelerado de urbanización.

En Villa Progreso algunas familias cuentan ya con un *Know-how* para realizar este ramo de la economía de la identidad, en el que confluyen instituciones del Estado con los intereses particulares de los sujetos/agentes económicos que se vinculan al EAI.

En la mañana del sábado se promovía la venta de artesanías, productos medicinales y cocina tradicional, en La Canoa, el conocido manantial del pueblo que desde hace un par de décadas cuenta con la infraestructura para ser sede de eventos vinculados a esta economía.

Doña Rufina Valencia tiene ahí un puesto en el que vende mermeladas, tostadas con ensalada de nopales, pan de canela, pero también de frituras de la industria nacional. Tiene claro que hay que ir “variando” el producto.

Sus tíos abuelos trabajaron el ixtle de lechuguilla y tallaban pencas de maguey, y durante su niñez, su madre hacía cincha y lomera, pero ella ya no aprendió. No obstante, Doña Rufina sí trabajó el ixtle “en eso crecimos, en los lazos, las reatas, los maceteros” (R. Valencia, comunicación personal, 18 de marzo de 2023). Pero dejó de trabajarla hace unos 25 años: “todavía que me casé, todavía hilábamos” (ibidem).

Don León González también dejó la actividad del ixtle unos años después. Migró a los Estados Unidos, y actualmente expende figuras de chatarra que emulan trenes, barcos, tanques de guerra y otras mercancías inusuales. En otro de los puestos también se venden sombreros y gorras en el puesto de Miguel Valencia, quien además cría gallos.

Pedro Vega (ver imagen 21), el hijo varón menor de Don Sebastián, es uno de los artesanos del ixtle. Junto a Doña Lorenza Cruz y sus hijas, son los únicos que ese día vendían mercancías que incorporan la fibra. Él, también se ha calificado para ofrecer masajes y terapia medicinal que igualmente se ofertan ese sábado, como parte de la ceremonia de equinoccio.

Ahí mismo, en La Canoa, con motivo de la celebración del Día del Artesano, por medio de la Casa de la Cultura de Villa Progreso y de la autoridad de la Delegación, se

entregaron reconocimientos a los artesanos y a una cantidad considerable de hilanderos⁸³ que pudieron localizar ese mismo día. Se entregaron con los nombres de los artesanos impresos y se les nombraba para hacer notoria la congratulación.

Aunque se presentaron algunos espectáculos de música y danza, la asistencia al evento no resultó como se esperaba, pero se tenía en cuenta que para consolidar la atracción de turistas a la localidad había que estar impulsando constantemente este tipo de eventos.

Para el día domingo 19 habían conseguido la asistencia de un maestro de ceremonias de renombre entre los “brujos” de Catemaco, Veracruz, según se había socializado en el pueblo, o al menos entre algunas de las personas con las que mantenía contacto durante la investigación.

Frente a la productividad de Bernal donde los turistas acuden por miles incluso los fines de semana, intentaban mantenerse a día en Villa Progreso recreando un evento ritual que tuviera impacto frente a lo que se realizaría en Bernal el día 21.

Pedro Vega, forma parte del *Colectivo Xamíní* que gestionó los recursos necesarios para que el Abuelo Jan (ver imagen 21) celebrara la ceremonia de equinoccio de primavera en la cima del Cerro Grande. Así como Pedro, algunos artesanos de Villa Progreso se han convertido de manera más o menos formal, según el caso, en promotores de la cultura local, y han desarrollado habilidades y destrezas que les permiten labrar valor en la economía de la identidad otomí.

También, igual que su hermano Francisco, vende su fuerza de trabajo en el mercado laboral regional, él en una carpintería en Ezequiel Montes, Francisco en el corredor industrial. Ambos, no obstante, insisten en capturar valor por medio del ixtle-mercancía.

Francisco ha consolidado su venta de “nacimientos” que combinan los materiales industriales con los tradicionales: envuelve sus figuras con la textura de la fibra de ixtle. También ha encontrado buena respuesta para sus “piñatas” de ixtle y ha introducido en su venta, artículos como el “dulce tradicional” de alfajor.

Pedro se acerca al *artesano-artista* y ha sido reconocido con premios estatales por su artesanía como algunos otros artesanos de la localidad. También vende cepillos con fibra de

⁸³ Un total de 25 reconocimientos. Los hilanderos, en muchos casos, recibieron su reconocimiento a nombre de alguna familia en la que podía haber distintas unidades domésticas con más hilanderos.

lechuguilla, y su capacitación como médico tradicional le ayuda a descubrir en las fibras cualidades para ayudar a la circulación de la sangre, a la exfoliación de la piel, y en general, para el uso cotidiano en la limpieza personal.



Imagen 21. Ceremonia de equinoccio en Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, marzo 2023.

Anticipando las prácticas de la etnicidad-empresa que se multiplicarían entre las agencias calculativas, desde la década de 1990 Pedro se había insertado en la venta de aretes de los que colgaba el material “tradicional” de ixtle, cuando en Tequisquiapan, el más “antiguo” centro turístico de la región, comenzó a expenderlos a los turistas y descubrir el potencial del lugar para posibilitar la captura de valor de cambio (F. Vega. Comunicación personal. 27 de junio de 2023).

Los aretes, igual que otras piezas del repertorio, requieren de un hilo fino. Para obtenerlo Pedro ha construido un torno eléctrico (ver imagen 22) utilizando pedazos de madera y un pequeño motor, con un pedal para activarlo y desactivarlo, con el que puede hilar la fibra de henequén confeccionando un hilo muy fino de aspecto blanquecino. Con la

táctica simple de apropiarse de esa tecnología accediendo a internet, se expanden sus posibilidades de incrementar su productividad, con un torno “moderno”.

¿Podrían siquiera considerarse al menos a algunas de estas prácticas como modificaciones o adaptaciones de una *cultura del mecate y la jarcia* transmitida como *fondo de conocimiento*, o se trata de un nuevo marco ideológico?

Antes del periodo neoliberal mexicano, los hilanderos y jarceros se habían posicionado en favor del henequén y abrieron nuevas posibilidades de realizar el valor en los mercados y pueblos de buena parte de México. Sin embargo, la devaluación que sufrió su producto artesanal ixlero con la reestructuración de la década de 1980 los obligó a capturar valor liberando a su fuerza de trabajo joven del trabajo doméstico, pero sometiendo cada vez más a los intransferibles del mercado de trabajo y de productos de ixtle al trabajo a domicilio.

La descendencia de Don Sebastián, así como algunos otros “artesanos”, se inclinan ahora por fibras cuya vida social y económica puede transitar casi cualquier parte, pues el material que consiguen proviene de un espectro mucho mayor que el del henequén.



Imagen 22. Torno de hilar eléctrico para hilo fino hechizo. En la foto Don Pedro Vega. Barrio Santa María. Fotografía Fernando Valadez Soto, marzo 2023.

Compran costalera para decorar sus artesanías u otros materiales de fibra que sirven como medio abstracto del ixtle para satisfacer el consumo productivo que requieren.

Aunque comparten las dificultades que muchos de los habitantes del pueblo enfrentan en el mercado laboral a instancias del grado educativo al que accedieron que, para esta y la generación anterior equivale fundamentalmente a los primeros grados de la educación primaria, su participación en él, les permite reproducir el valor del ixtle y en formar parte de nuestras caracterizaciones de los artesanos.

No obstante, tanto la productividad artesanal que debía ser aumentada en el modelo que el Estado Mexicano preconizó durante su fase *protectora* de la industria nacional de fibras duras, así como esta nueva fuente de productividad localizada en la cultura y en la capitalización de la identidad, comparten, en la construcción del cálculo del beneficio, una manera devaluada de aproximarse al maguey de su localidad y su región.

El *fondo de conocimiento* que fue transmitido por la generación anterior conformaría, me parece, un conjunto de prácticas de sobrevivencia que se estarían metamorfoseando frente a los cambios en las *leyes del mercado* dando lugar a que en el EAI se presenten, más que artesanos, una heterogeneidad de relaciones específicas de producción (trabajo a domicilio, pequeña producción, etc.) que intentan todavía, a pesar de las complejidades, mantenerse al día con el ixtle-mercancía.

Jarcia

Al analizar a los grupos domésticos considerándolos como una cantidad de fuerza de trabajo que resulta de la suma de los transferibles y los intransferibles del mercado de trabajo, se puede uno dar cuenta que, al involucrar a distintas unidades domésticas, son ciertos cruces en los ciclos de vida los que permiten la expansión, el mantenimiento o el declive de la producción de valor a lo largo del ciclo del grupo doméstico.

Actualmente, la unidad doméstica de Don Sebastián produce valor únicamente con el trabajo que despliegan él y su esposa, Doña Victoria, quien todavía coopera con partes del proceso de trabajo, como doblar y voltear el lazo.

Él no ha querido participar de la economía de la identidad, al menos desde que se aclarara la disyuntiva entre una y otra, cuando había evaluado subjetivamente el costo de oportunidad de involucrarse o no en la etnicidad-empresa al comienzo del milenio,

rechazando participar con sus productos en una feria artesanal que iba a tener lugar en Amealco, en el sur del estado (F, Vega, comunicación personal, 27 de julio de 2023).

Por el contrario, Don Sebastián se distancia de ciertas prácticas de esta economía, como la de “caracterizarse” étnicamente, caricaturizándola con cierto apasionamiento, quizás porque los índices de su identidad social han siempre bastado en la realidad del comercio de mecate, y que en los años de auge les permitía ser reconocidos como agentes económicos: “ahí vienen los Tetillas”. *Actores-mundo* portadores de un *fondo de conocimiento* que permite labrar valor a partir de sus mecates.

Dejó de visitar los mercados de Michoacán y Guanajuato en 2008, con la excepción de San Miguel de Allende, luego de que en la plaza Melchor Ocampo, contigua a la catedral de Morelia, estallara una granada de fragmentación en medio de la Guerra contra el Narcotráfico declarada por el presidente Felipe Calderón.

Desde entonces, ha tenido que contratarse en los sistemas de trabajo a domicilio, que considera “pura maquila” de mecate.



Imagen 23. Don Sebastián Vega haciendo estropajo. Barrio San José. Fernando Valadez Soto, febrero 2021.

A sus ochenta años, Don Sebastián (ver imagen 23) se defiende de la maquila recuperando un poco de ixtle que considera de calidad, apartándolo después de cada ciclo de producción instalado por los acaparadores locales. Con él vuelve a salir a expender su mecate y su jarcia como si esperara un cambio en las *leyes del mercado* que lo potencie de nuevo.

Decía que últimamente, en sus sueños, se veía en el mercado de San Francisco de la ciudad de Morelia y se le aparecía la Virgen junto a dos niñas vestidas como vestían sus hijas. Y aunque él veía que aún le quedaban mecanes para vender, ella le decía que se regresara ya al pueblo. Cuestión cuya interpretación por parte de Don Sebastián le quedaba aún velada.

Tanto él como su descendencia han vivido el tiempo suficiente para ver el costo de oportunidad de las acciones que llevaron a cabo, desde que se hicieron comerciantes de los valores de uso obtenidos de los magueyes, hasta ahora que las unidades domésticas se ubican en caminos que divergen para reproducir el valor. Lo que en el comienzo era hipotético para los agentes ha confirmado magnitudes frente a la realidad actual del ixtle (cf. Gell [1992] 1996, p.219).

Se dan cuenta de que lo que les entregó el *fondo de conocimiento de la cultura del mecate* fue y es capaz aún de generar valor. Y lo calibran fácilmente contra los valores de uso que ahora poseen quienes, en la localidad, supieron comprar el tiempo de trabajo de familias de hilanderos, aunque hubiesen sido al principio hilanderos ellos mismos. Ahora que ven cómo han resultado las cosas, saben que vivían sin preocuparse de ciertas cuestiones que anticipaban la necesidad de haber acumulado capital.

Antes de finalizar el trabajo de campo, tuve oportunidad de entrevistarme con Don Enrique Magos, que se había dedicado a la jarcia hasta hacía cinco años, y había tenido la fortuna de haberse hecho propietario de algunas tierras en el barrio Santa María. Desde dos décadas atrás, Don Enrique había comenzado a juntar el maguey de su propiedad para el forraje de sus borregos.

Pero conforme pasaba el tiempo y el maguey se extendió por su propiedad, comenzó a hacer pulque, además de usarlo como forraje. Ahora produce alrededor de 20 litros por día para su venta y trata de que el maguey reciba más agua reteniéndola a su alrededor: “eso a mí me beneficia porque cuando voy a raspar ya tiene más vida porque ha acaparado más vida, más humedad” (E. Magos, comunicación personal, 13 de julio de 2023).

Entre sus reflexiones me encontré con que su abuelo hacía pulque como mercancía de subsistencia que se podía consumir o intercambiar en los circuitos de la localidad. Aunque primero consideró a su padre como mero consumidor de pulque, de entre sus recuerdos extrajo la siguiente conclusión:

Mi papá le gustaba, pero no lo hacía. Lo plantaba... bueno a lo mejor porque no tenía donde, pa' acabar. Yo bendito sea dios, me toco la suerte de que crecí, me vendieron. A mis muchachos les digo, lo que a la tierra le des, te va dar. Yo le pongo maguey, y le pongo unas matas de nopal (ibidem).

En su pequeño huerto de traspatio en el solar, Don Sebastián aún planta hijuelos de xamatí, y lechuguilla y todavía da forma a estropajos e hila lazo en su taller. En su opinión, lo que necesita la jarcia es un realce. “Que el mecate todavía se vende, que siempre hay quién quiera uno” (S. Vega. Comunicación personal. 7 de abril de 2023).

Todavía también, en la concepción de Don Sebastián, persisten las altas prioridades para la reproducción sociocultural de su grupo doméstico, entre las que se encuentran la tierra y la mujer, consideradas sagradas porque dan de comer. La primera, que se siembra, aunque haya sequía, y si se la trata bien comen de su maíz; la mujer, en la cocina, también provee el alimento. (ibidem)

Asimismo, el culto al “Santito” requiere que sea tratado con este marco de sacralidad. A *él* hay que ofrecerle dones al igual que a toda la parentela, solventando un conjunto de gastos monetarios, en especie y en tiempo de trabajo.

Este elemento de alta prioridad en la cultura otomí-chichimeca del semidesierto había sido prohibido durante el tiempo de la pandemia de COVID-19 debido a las medidas sanitarias. Excepción realmente radical, pues cada año, así se tenga que optar entre adquirir servicios tan fundamentales como los de salud o destinarlos al culto, es prioritario tratar al *cuerpo artefactual* (Gell, 1998) como si fuera una mujer o la tierra misma, y entregar los dones correspondientes a los familiares.

La experiencia de poder observar de primera mano el aspecto imperativo de conservar los recursos para la fiesta anual al “Santito”, aún en situaciones de riesgo grave como cuando se compromete la salud, y de cómo se lida con los compromisos, las deudas, las obligaciones familiares y los cálculos de trabajo abstracto monetizado, me llevó a considerar que los

grupos domésticos de Villa Progreso a los que me acercaba rastreando el ixtle construían sus cálculos con la certeza de que el valor de sus acciones radicaba en cumplirle al “Santito” y a sus parientes ya fallecidos.

Conclusiones

El objetivo de la presente tesis fue analizar la continuidad histórica y cultural del Espacio Artesanal Ixtlero entre los artesanos otomíes de la localidad de Villa Progreso en el municipio de Ezequiel Montes en Querétaro.

Para ello se desarrolló el concepto de EAI desde una perspectiva socioantropológica de corte histórico que nos dio el enfoque para ahondar en la configuración histórico-cultural de la creación de valor de la producción artesanal.

Con los indígenas de la Nueva España marginados de la circulación monetaria, más no del valor y de su coacción productivista, una primera conclusión apunta a que el EAI se prefiguraría en el Valle del Mezquital, cuando los modos otomíes de explotación de recursos fueron aniquilados por el pastoreo que destruyó la base ambiental de esta forma de vida y por la instalación posterior de las primeras *formas áridas de uso de la tierra*.

El maguey que existía en el territorio de la antigua Provincia de Xilotepec y que tenía un lugar de importancia en la subsistencia y el intercambio de pueblos aridoamericanos y mesoamericanos, se incorporó a la historia mundial de la forma valor, primero como forraje en el siglo XVII, y a partir del siglo XVIII como pulque y jarcia.

La expansión de españoles e indígenas otomíes hacia la tierra chichimeca de Querétaro y de las formas áridas de uso de la tierra que acumularon valor en grandes propiedades del territorio semidesértico, abatió los campos fértiles de magueyes y dañó la base de subsistencia de las congregaciones y misiones que organizaron los religiosos.

Los indígenas de las comunidades que poblaron los alrededores de Cadereyta encontraron maneras de hacerse de medios de vida, evitando alcabalas en los mercados y adaptando técnicas de producción textil como hiladores de fibras blandas de lana y algodón y como tejedores de mantas, integrados a un sistema interregional de manufacturas domésticas que se multiplicó a finales del siglo XVIII.

Una segunda conclusión, refiere a que, sobre estas bases, los linajes de descendencia indiferenciada otomíes dispersos el territorio del antiguo pueblo de San Miguel de las Tetillas identificados en esta tesis, desarrollaron culturas mercantiles y se estructuró un *Espacio Artesanal Ixtlero* luego de que en los primeros años de 1850, el sector doméstico de manufacturas se enfrentó a la industria de Hércules (molinos suburbanos que funcionando a base de energía hidráulica y bestias de trabajo servían para elaborar mantas y producir trigo) y sus habitantes se volcaron a la elaboración de jarcia.

Un espacio en el que en que se verifica la continuidad de *formas artesanales de aparición del capitalismo* y de la función única que el trabajo tiene en esta sociedad mundial, en donde convivieron distintas fibras: lechuguilla de la Sierra Gorda, magueyes de Hidalgo, junto a una variedad cada vez mayor de agaves reproducidos en la localidad que las agencias calculativas de los grupos domésticos otomíes de Villa Progreso encontraron útiles para obtener su beneficio.

A partir de esta combinatoria en la que los magueyes no fueron residuales para convertirse en ixtle, se conformó una cultura mercantil específica del maguey, una subcultura mercantil del segmento otomí-chichimeca de la sociedad del semidesierto que se diversificó luego del fin de las haciendas.

Esta *cultura del mecate y de la jarcia* que floreció en Villa Progreso se modificó con la introducción de la fibra de henequén. Esta fibra contribuyó a un período de auge y de mayor posibilidad para que hilanderos y jarcieros capturaran valor de cambio, haciéndose más productivos respecto de otros espacios artesanales y expandiendo su red de mercados.

Sin embargo, al enfrentarse a la productividad de la industria del plástico en un período de precarización como fue el neoliberalismo, la *cultura del mecate* se adaptó refugiándose en las combinaciones que le dieran mayor intensidad al trabajo doméstico de hilar. Los agentes del período crítico que siguieron trabajando el ixtle son principalmente intransferibles del mercado de trabajo que realizan trabajo a domicilio.

Finalmente, una tercera conclusión, consiste en que aquello que se me presentaba al comienzo de la investigación como un *impasse* en la identidad productiva de Villa Progreso, integra los elementos más importantes que entran en juego en la reproducción de valor de este EAI:

Los *neoartesanos* que se han incorporado al sector turístico que se desarrolla en la región desde los últimos años de la década de 1990, han adquirido nuevas técnicas, incorporado nuevos materiales y gestionado una variedad de recursos que les permiten mantenerse y algunos consolidarse en este mercado.

No obstante, en los objetos que conforman la “artesanía”, la riqueza material del maguey se ha vuelto una presencia abstracta.

Los cambios en las “formas manifiestas” del valor que sirven de base para la acción, implican nuevas posibilidades de buscar el beneficio en el turismo, sobre la continuidad de una base abstracta del maguey.

El conjunto de pequeños productores que pueblan el EAI parte de una base donde no existe más la posesión efectiva de los magueyes. No es el efecto ecológico de una sobreexplotación lo que conforma la cuestión fundamental, pues el territorio semidesértico de Villa Progreso ha sido particularmente fértil para el maguey y lo sigue siendo.

Magueyes que no necesitaban tanta humedad o que se encontraban dispersos, y aquellos que abundaban concentrados en varios lugares de su territorio conformaban un elemento extra-mercantil en juego para la producción de valor, que ya *no* existe.

No se trataba únicamente de una condición natural que dificultara la puesta en marcha de una producción planificada de cierto tipo de magueyes, sino que, además, las fuerzas productivas que se distribuyen en el EAI los reproducían con un interés material que se relacionaba con una dimensión cooperativa.

La ausencia de este elemento extra-mercantil de la producción de valor, no sólo explica el “abatimiento” del maguey, sino que nos habla del cálculo de las agencias que pueblan este espacio artesanal. Su cálculo toma en cuenta la red de relaciones que convierten al ixtle en artesanía y puede soslayar la red de relaciones que lo convierten en materia prima. La disociación entre la *cultura del mecate* y la etnicidad-empresa se encuentra ahí.

.

Bibliografía

- Arizmendi, L. (2014) La trascendencia de la lectura de El Capital de Bolívar Echeverría para América Latina. En Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Elder Piñeiro (coords). *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, IAEN Quito.
- Barreda, A (2015) Aproximación a la crítica de la economía política de Bolívar Echeverría. R. Serur Smeke (Comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, 59 – 72.
- Bartra, A. (2006) *El capital en su laberinto: De la renta de la tierra a la renta de la vida*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Itaca
- Beatty, E. (2015) *Technology and the search for progress in modern México*. University of California Press.
- Benítez, R. G. (2016, 9, 20) EL Universal Querétaro. “Somos los últimos artesanos que trabajamos el ixtle”. Ezequiel Montes, Querétaro, México. Retrieved agosto 25, 2023
- Bernard, C. & Gruzinski, S. (1992). *De la idolatría*. Fondo de Cultura Económica.
- Bernard, C. & Gruzinski, S. (1999) *Historia del Nuevo Mundo: Los mestizajes 1550 -1640*. II. Fondo de Cultura Económica.
- Bernard, H. R. (Ed.). (1969) *Los Otomies: Papers from the Ixmiquilpan Field School*. (Vol. 46) Washington State University.
- Brading. D. A. (2015) *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763 – 1810)*. FCE
- Cárdenas, Sánchez, E. (2019) *El largo curso de la economía mexicana. De 1780 a nuestros días*. FCE. Colmex.
- Cáceres Muñoz, J., (2010). El impacto económico de la Independencia en una localidad del México Central. Querétaro, 1750-1850. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, (36),61-78. [fecha de consulta 2 de octubre de

2024]. ISSN: 0716-2278. Recuperado de:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371336246006>

Callon, M. & Latour, B. (2011) «¡No calcularás!» o cómo simetrizar el don y el capital. Athenea Digital, 11(1), 171-192. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/847>

Callon, M. (1998). Introduction: The Embeddedness of Economic Markets in Economics. The Sociological Review, 46(1_suppl), 1-57.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1998.tb03468.x>

Chemín Bässler, H. (1993) Las capillas oratorio de San Miguel Tolimán. CONACULTA.

Collins, J.L. (2016) Expanding the theory of value. *Dialectical Anthropology*, 40(2), 103-123.

Collins, J.L (2017) *The Politics of Value. Three movements to change how we think about the economy*. University of Chicago Press.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (2011) *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires/Madrid: Katz Editores.

Cook, S. (2004) *Understanding commodity cultures: explorations in economic anthropology with case studies from Mexico*. Rowman & Linfield Publishers, Inc

Díaz, A. (2019) *El cuerpo del tiempo: códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*. UNAM/Instituto de Investigaciones Estéticas/Bonilla Artigas Editores.

Duverger, C. (1986) *La Flor Letal. Economía del sacrificio azteca*. FCE

Echeverría, B. (2017) *El discurso crítico de Marx*. Fondo de Cultura Económica – Itaca

Espíndola Alvarado, E. & Mendoza Muñoz, J (2004) *El pueblo de indios de San Gaspar de los Reyes y el culto a la Virgen de Belén en Cadereyta*. Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta A.C

- Galinier, J. (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM. Instituto Nacional Indigenista.
- García Canclini, N. (1982) *Las culturas populares en el capitalismo*. Editorial Nueva Imagen.
- García, D. (2018) *Le mezcal. Enfant Terrible du Mexique*. Press Universitaires François-Rabelais.
- García Espejel, A. (1995) *La producción Artesanal: una posibilidad de desarrollo económico para comunidades marginadas en la región semidesértica del estado de Querétaro*. Universidad Autónoma de Querétaro.
- García Mendoza, Abisaí J. (2007). Los agaves de México. *Ciencias* 87, julio-septiembre, 14-23. [En línea] <https://www.revistacienciasunam.com/es/48-revistas/revista-ciencias-87/285-los-agaves-de-mexico.html>
- García Ugarte, M. E. (1997) *Génesis del porvenir. Sociedad y política en Querétaro (1913-1940)*. Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM. Gobierno del Estado de Querétaro. Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, D. (2018) *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*. FCE
- Gell, A. ([1992] 1996) *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Routledge.
- Gell, A. (1998) *Art and Agency. An anthropological theory*. Clarendon Press. Oxford.
- Giraldo, J.J.M. (1961) Francisco J. Santamaría. *Diccionario de mejicanismos*
- Gómez Canedo, L. (1976) *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (Siglos XVII-XVIII)*. Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.
- Gómez Jiménez, J. R. (2013) *Los pleitos por la tierra entre los indios y los hacendados del partido de Tolimán: Querétaro, 1793-1808*. México, Miguel Ángel Porrua.
- Gómez Jiménez, J. R. (2014) *Los pleitos por las tierras entre españoles e indios de la congregación de Bernal a finales del siglo XVIII y principios del XIX*. Universidad Autónoma de Querétaro.

- Gruzinski, S. (1995) La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. FCE.
- Hauser, A. (1978) Historia Social de la Literatura y el Arte. Vol. I. Editorial Labor.
- Jiménez Jaime, A. (1996) Municipio de Ezequiel Montes. *Querétaro, visión de sus cronistas*. Gobierno del Estado de Querétaro.
- Kugel, V. (2020) *Comerciantes de la sierra: trilingües por oficio*. En Cerón Velásquez, María Enriqueta (coords), *Población en movimiento: migrantes y comerciantes. Otopames en la época colonial*. Retrieved from http://editoraveracruz.gob.mx/docs/Otopames_3.pdf
- Kuntz Ficker, S. (2010) Las exportaciones mexicanas durante la primera globalización (1870-1929) El Colegio de México.
- Lauer, M. (1982) La producción artesanal en América Latina. Informe presentado al International Development Research Center, Lima.
- López Austin, A. & López Lujan, L. (2014) El pasado indígena. FCE. Colmex.
- Luna Sánchez, P. (2005) Molino de San Antonio antes Molino de Cortés. Inversionistas en la molinería queretana. (1608 – 1942). Documentos de Querétaro. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Marx, K. (1976) Capital, vol. 1, traducido por Ben Fowkes. London.
- Marx, K. (2007) El Capital. Crítica de la Economía Política. T. II. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2019) El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I, libro I. El proceso de producción del capital. Siglo XXI
- Medina, A. & Quezada, N. (1975) Panorama de las artesanías otomíes del Valle del Mezquital. Ensayo metodológico. Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM.

- Melville, E. G. (1999) Plaga de ovejas: consecuencias ambientales de la conquista de México. Fondo de Cultura Económica.
- Mendizábal, Miguel Othón de (1927) *Pólvora que Mata y Pólvora que Divierte*. Mexican Folkways, México, Frances Toor. Vol. III, núm. I, pp. 5-17
- Mendizábal, Miguel Othón de (1947) *Pequeñas industrias, Indias y Manufacturas Populares*. Obras Completas. México, Talleres Gráficos de la Nación. Vol. IV, pp. 205-211.
- Mendoza Muñoz, J (2008) *La población de Ezequiel Montes en el Padrón de Cadereyta en 1878*. Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta A.C.
- Mendoza Muñoz, J (2011) *La población y los oficios del Distrito de Cadereyta en el siglo XIX*. Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta A.C.
- Mendoza Muñoz, J. (2013) *La Columna de la Independencia en Vizarrón*. Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta A.C.
- Mendoza Muñoz, J. (2016) *La Alcaldía Mayor de la Villa de Cadereyta (Siglos XVII y XVIII)* Tomo I. Instituto Queretano de la Cultura las Artes.
- Meyer Cosío, F. J. (2001), *Querétaro árido en 1881: Una visión gubernamental a Tolimán, Colón y Peñamiller*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro.
- Miño Grijalva, M. (1990) Obrajes y tejedores de Nueva España 1700-1880. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana
- Montes Velázquez, P. (1993) A partir de Corral Blanco. Gobierno del Estado de Querétaro. SEP. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Montes Velázquez, P. (2001) A partir de Corral Blanco, Segunda parte. Gobierno del Estado de Querétaro. Municipio de Querétaro.
- Narotsky, S. (1997) New directions in economic anthropology. Pluto Press.

- Nieto Ramírez, J. (2000) Del hacendado al empresario. San Juan del Río, Qro. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Novelo, V. (1976) Artesanías y capitalismo en México. Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- Olvera Estrada, M. O. (1997) Los Tiempos del Patrón... Danza de mil soles. Lo últimos trabajadores de la hacienda en Querétaro. Gobierno del Estado de Querétaro.
- Padelford, V. W. (1969) Otomi house type as a reflection of acculturation. En Bernard, H. R. (Ed.). Los Otomies: Papers from the Ixmiquilpan Field School. (Vol. 46) Washington State University.
- Paz, O. (1990) In/mediaciones. Seix Barral.
- Pérez-Bourbujo Álvarez, F. (2015) Echeverría: una mirada barroca sobre lo moderno. R. Serur Smeke (Comp.), Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias, 171 – 187.
- Pineda Mendoza, R. (2014) Conjuntos devocionales domésticos de Santa María del Pino, Tepetitlán, Hidalgo, México. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Peña Garza, J. M. (2002) *Campesinado, región ixtlera y la forestal F.C.L: en el semidesierto del Noroeste de México.* Retrieved from <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/1019>
- Piña Perrusquía, A. (2002) La Peregrinación Otomí al Zamorano. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Prieto, G. (1986) Viajes de orden suprema (Vol. 1) Secretaría de Cultura, Dirección de Patrimonio Cultural del gobierno del Estado de Querétaro.
- Postone, M. (2006) Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S. A. Madrid. Barcelona.
- Robles Sánchez, R. (1982) Producción de Oleaginosas y Textiles. Limusa

Rojas Wiener, M. L. (2008) Lo biográfico en sociología. Entre la diversidad de contenidos y la necesidad de especificar conceptos. En María Luisa Tarrés (Coordinadora) *Observar, Escuchar y Comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. El Colegio de México. Miguel Ángel Porrúa.

Romano, R (1998) *Moneda, seudomonedas y circulación monetaria en las economías de México*. El Colegio de México. FCE

Romano, R, (2004) Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI -XVIII. México. El Colegio de México: Fideicomiso Historia de las Américas: Fondo de Cultura Económica.

Roseberry, W. (2014) *Antropología e historias: ensayos sobre cultura, historia y economía política*. El Colegio de Michoacán.

Roseberry, W. (1989) *Anthropology, history, and modes of production*. En State, Capital and Rural Society (pp. 9-37). Routledge.

Rotman, M. B. (2003). Modalidades productivas artesanales: expresiones de 'lo local' en un mundo globalizado?. *Campos - Revista De Antropología*, 3, 135–145.
<https://doi.org/10.5380/cam.v3i0.1592>

Sarasola, J. (2024) en [ikusmira.org](https://ikusmira.org/p/matriz-cultural) “Matriz cultural” (En línea)
<https://ikusmira.org/p/matriz-cultural>

Saavedra, F., & Rello, F. (Eds.). (2012). *Integración y exclusión de los productores agrícolas: Un enfoque regional* (1st ed.). FLACSO-México.

Serna Jiménez, A. (2010) Regiones y procesos urbano-rurales en el estado de Querétaro, 1960-2005. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 25(2), 317-361.
<https://doi.org/edu.v25i2.1353>

Solorio Santiago, E. (2006) “Redescubriendo el territorio en San Miguel de las Tetillas”. En D. Prieto Hernández & B. Utrilla Sarmiento (Coord.) *Ya hnini jā'itho*

Maxei: Los pueblos indios de Querétaro (pp.154-174). Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Solorio Santiago, E. (2012) Reformas del Estado y procesos de cambio político local: un análisis del Proyecto Patrimonio Cultural Intangible de la UNESCO en el semidesierto queretano. Tesis de Doctorado, El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán. <http://colmich.repositoriointitucional.mx/jspui/handle/1016/451>

Somohano Martínez, L. (2013) La misión dominicana de Nuestra Señora de Guadalupe Ahuacatlán. Escanela, Cadereyta 1691 – 1750). En Landa Fonseca, C. y Ávila Juárez, J. O. Estudios históricos de la región. Universidad Autónoma de Querétaro.

Soustelle, J. (1993) La familia otomí-pame del México central. FCE

Stoller, A. (1987) Transiciones en Sumatra: el capitalismo colonial y las teorías de la subsunción. Revista internacional de ciencias sociales, XXXIX, (39), 4 (114), pp. 105-126 https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000078661_spa

Tax, S. (1964) El Capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guatemala. T. 1. Centro Editorial “José de Pineda Ibarra” Ministerio de Educación Pública. Guatemala.

Taylor, W.B. (2005) Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico. The American Historical Review, v. 110. i 4. Pages 945-974. <https://doi.org/10.1086/ahr.110.4.945>

Tranfo, L. (1989) Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital. INI. México

Turner, V. (2019) La selva de los símbolos. Siglo XXI

Turok, M. (1988) Cómo acercarse a la artesanía. Plaza y Valdés.

Valadez Soto, F. (2022) *Los Jarcieros de Tetillas. Crisis del trabajo con fibras duras en grupos domésticos otomíes del semidesierto queretano. Dos estudios de caso* Retrieved from <http://ri-ng.uaq.mx/handle/123456789/3696>

- Wallerstein, I. (2017) *El moderno sistema mundial. V. 1. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVII*. Siglo XXI Editores.
- Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, III.: Free Press.
- Weber, M (1978) *Economy and Society: An outline of interpretative sociology*. 2 vols. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkekey: University of California Press
- Wells, A. (2017) Los informes sobre su desaparición no son exagerados: vida y época del henequén yucateco. En Marichal, C. Topik, S. Frank, Z. (Coords.) *De la Plata a la Cocaína. Cinco Siglos de Historia Económica de América Latina, 1500-2000*. FCE. EL Colegio de México.
- Wolf, E (1966) *Peasants*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall
- Wolf, E. ([1987] 2016) *Europa y la gente sin historia*. FCE

Anexo: La cultura del mecate en imágenes



Imagen 24. Chicote de ixtle que se utiliza durante el “Carnaval” en Villa Progreso. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, junio 2023.



Imagen 25. Maguey xamíní. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, Julio 2023.



Imagen 26. Maguey cenizo. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023



Imagen 27. Maguey raspado y seco. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.



Imagen 28. Raspadores de maguey. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.



Imagen 29. Antigua bodega de ixtle ahora en desuso. Barrio Santa María. Villa Progreso. Fernando Valadez Soto, mayo 2023.



Imagen 30. Magueyal. Zituní. Cadereyta. Al fondo el cerro del Mintehé. Fernando Valadez Soto, marzo, 2022.



Imagen 31. Malacates industriales adaptados al torno de jalón. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.



Imagen 32. Desajador eléctrico hechizo. En la foto Don Enrique Magos. Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, julio 2023.



Imagen 33. Mural de hilandero en Villa Progreso, Ezequiel Montes. Fernando Valadez Soto, junio 2023.



Imagen 34. Artesanía de ixte en Bernal, Ezequiel Montes Fernando Valadez Soto, agosto 2023.



Imagen 35. Cadereyta, Querétaro. Fernando Valadez Soto, agosto 2023.



Imagen 36. Mural en Villa Progreso que retoma elementos de la cultura mercantil del semidesierto en Villa Progreso.
Fernando Valadez Soto, marzo 2023.



Imagen 37. Nopales de Santo sobre "estrada" de ixtle. Capilla de "La Bóveda". Barrio Santa María. Fernando Valadez Soto, abril 2023.